Torsten Wanngård

LÄRJUNGEN OCH VÄRLDEN

En studie till Lukas' Bergspredikan

6: 20—49

Stockholm

Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag

NYTESTAMENTLIGA
AVHANDLINGAR

UTGIVNA AV

A. FRIDRICHSEN

II

LÄRJUNGEN OCH VÄRLDEN

En studie till Lukas' Bergspredikan 6: 20—49

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN VID UPPSALA UNIVERSITET KOMMER ATT TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMLÄGGAS TORSDAGEN DEN 27 MAJ 1943 KL. 10 F. M. Å LÄROSAL V

AV

Torsten Wanngård

TEOL. LIC., STOCKHOLMS NATION

Uppsala 1943

Almqvist & Wiksells Boktryckeri Aktiebolag

R. UNIV
BIBLIO
LEIDE

LÄRJUNGEN OCH VÄRLDEN

En studie till Lukas' Bergspredikan 6: 20—49

AV

Torsten Wanngård

Stockholm

Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag

»Saligare är att giva än att taga.»

Apg. 20: 35.

UPPSALA 1943

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI A.-B.

43145

Till mina Föräldrar

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548006_0006

Förord.

För tolv år sedan gav mig professor Anton Fridrichsen såsom ämne för mitt licentiatarbete att interpretera Bergspredikan hos Lukas. Uppsatsen var färdig hösten 1934 och godkändes som specimen för lic.-examen. Som jag emellertid icke därmed kände mig vara färdig med den lukanska bergspredikans problem, kom jag även i fortsättningen att syssla med detta under litterärkritisk och exegetisk synvinkel. Och sedan jag nu tycker mig ha kommit fram till en viss klarhet på en del centrala punkter, har jag beslutat mig för att publicera denna lilla studie i den förhoppningen, att den skall kunna vara till någon nytta även för andra.

För att göra framställningen så läsbar som möjligt har jag förlagt det mesta av diskussionen med kommentarlitteraturen till noterna.

T. W.

Innehållsförteckning.

Sid.

Förkortningar m. m. VIII
Inledning 1

KAP. I.

Litterärkritiska frågor.

§ 1. Ur-bergspredikan? 4
§ 2. Lukas och Matteus 9
§ 3. Konklusioner 11

KAP. II.

Det lukanska i BpL.

§ 4. Språk och stil 13
§ 5. Religiösa särdrag 18
§ 6. Bergspredikans plats i Lukasevangeliet 22

KAP. III.

Utläggning.

§ 7. Disposition 27
§ 8. Interpretation 31
§ 9. Sammanfattning 80
§ 10. Matteus' och Lukas' bergspredikan 94
Summarisk tablå över Bergspredikan hos Lukas och Matteus 98
Noter. Kap. I—II 103
Till utläggningen 111
Litteratur, allmän 119
Bibliografi över Bergspredikan 130
Förteckning över anförda bibelställen 137

Förkortningar m. m.

Antoniadis = Antoniadis, S., L'Évangile selon de Luc. (se litteratur, allmän).
BFChTh Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
Billerbeck Strack, H., und Billerbeck, P. (se litteratur, allmän).
Cadbury, Style = Cadbury, H., The Style and Literary Method of Luke (se litteratur, allmän).
DCG = J. Hastings: Dictionary of Christ and the Gospel.
ExpT The Expository Times.
FRL Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von R. Bultmann.
Hawkins Hawkins, C. J., Horae Synopticae (se litteratur, allmän).
HJ The Hibbert Journal.
HNT Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Lietzmann.
HThR The Harvard Theological Review.
HThSt The Harvard Theological Studies.
ICC The International Critical Commentary.
JBL Journal of Biblical Literature.
JR The Journal of Religion.
JThSt The Journal of Theological Studies.
Marriott, Sermon = Marriott, H., The Sermon on the Mount (se bibliografi över Bergspredikan).
Meyer = Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.
NKZ Neue Kirchliche Zeitung.
NtAbh Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz.
NTT Norsk Teologisk Tidsskrift.
RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart (2. Aufl.), hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack.
StKr Theologische Studien und Kritiken.
SvEÅ Svensk Exegetisk Årsbok.
SvTKv Svensk Teologisk Kvartalskrift.
ThHKNT Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, bearbeitet von P. Althaus, O. Bauernfeind u. a.
UNT Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von H. Windisch.
Vogel Vogel, Th., Zur Charakteristik des Lukas (se litteratur, allmän).
ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
ZsystTh Zeitschrift für systematische Theologie.

Lk, Lukas (Mt, Matteus etc.) användes om evangeliet som skrift och om evangelisten som författarpersonlighet.

Inledning.

Under det att Bergspredikan hos Matteus (5—7) är behandlad i en hart när oöverskådlig litteratur, vetenskaplig, populär och uppbygglig, är det mera sällan, som man ägnat någon större uppmärksamhet åt det motsvarande Jesustal vi läsa i tredje evangeliet, Lk 6: 20—49. Detta förhållande är fullt begripligt. Matteus' Bergspredikan (= BpM) är tematiskt mycket rikare än den lukanska (= BpL). Man möter ju i BpM bl. a. en rad utsagor, som ger uttryck åt Jesu ställning till den judiska lagen. Även ur formsynpunkt är BpM intressantare än BpL; de sammanförda Jesuslogia förete hos Mt genomgående en mera ursprunglig gestalt än i Lk:s bearbetning. Det korta och enkla talet hos Lk måste träda i skuggan bredvid den mäktiga komposition, som Mt skapat. Likväl har även BpL berättigat anspråk på att uppmärksammas. Den aktualiserar en rad litterära frågor, t. ex. om Q (Logia- eller Talkällan), om »Ur-bergspredikan», om det litterära förhållandet mellan Mt och Lk. Men framför allt är BpL viktig för *vår förståelse av Lukas själv*, hans person, evangelium och miljö. Detta arbetes huvudsyfte är just att efterspåra det *lukanska* i tredje evangeliets Bergspredikan, att tolka BpL som uttryck för lukansk kristendom.

Vad ovan sagts om den styvmoderliga behandlingen får dock icke förstås så, som om intet eller nästan intet vore gjort åt detta ämne. Redan en blick på den rika kommentarlitteraturen till Lukasskrifterna ger vid handen, att många sysslat med det. Men man har därvidlag huvudsakligen anlagt den jämförande synpunkten vis à vis Matteusparallellen. Och den så nära liggande frågan om formen och omfattningen av »Ur-predikan» har stått

i förgrunden. På grund härav har man varit något mindre benägen att interpretera Lukas strängt lukanskt och fråga, — icke blott hur BpL förhåller sig till BpM, utan vad BpL säger oss om Lukas själv, hans kyrka, fromhet och skriftställarskap. Visserligen har beaktandet av den litterärkritiska frågan även stor betydelse för en sådan undersökning, men den blir likväl sekundär i förhållande till den egentliga huvuduppgiften.

J. Wellhagen har nyligen erinrat om den »nyckelposition», Lukas intar i Nya Testamentet[1]. Hos Lk framträder Jesustraditionen i en form, som låter oss skönja betydelsefulla drag i den andliga utvecklingen inom urkyrkan. Ett sådant drag har Wellhagen fäst uppmärksamheten vid: *det eskatologiska*. Närvarande arbete avser att anlägga en analog synpunkt på *etiken*. Vi hoppas, att vår undersökning skall i någon mån komplettera Wellhagens.

Vi utgå därvid från samma grundläggande iakttagelse som Wellhagen: att Lukas har gestaltat sitt stoff med stor frihet och självständighet. Denna omständighet gör, att källfrågan för Lk:s vidkommande är synnerligen vansklig. Redan en blick på det sätt, varpå han behandlar Markusstoffet och dess schema, ger oss en talande bild av hans frihet gentemot sina källor. Komma vi då till det stoff, som Lk har *utöver* Mk, stå vi så gott som rådlösa i fråga om rekonstruktion av källorna, i synnerhet om man ställer sig skeptisk gentemot den s. k. Logiakällan (Q). Denna har troligen aldrig existerat som en fixerad skriftlig urkund. Överensstämmelserna mellan Lk och Mt i deras gemensamma stoff utöver Markus kunna bero på andra orsaker än gemensamt begagnande av en och samma litterära källa. I själva verket stöter genomförandet av Q-hypotesen på de största svårigheter och tvingar rekonstruktörerna att tillgripa orimliga utvägar. För vår del anse vi, att Lk:s källfråga är olösbar men att däremot en sak är ofrånkomlig: *att Lk vid utarbetandet av sitt evangelium har haft Mtevg. till sitt förfogande* och i stor utsträckning haft det för ögonen vid dispositionen av sin framställning.

Denna utgångspunkt för ett litterärkritiskt studium av Lkevg. har en särskild betydelse för interpretationen av BpL. Antar man, att BpL är komponerad vis à vis BpM, har man en mycket viktig synpunkt som ledstjärna vid utläggningen. Då bortfaller frågan om en eventuell »Ur-bergspredikan», och man har full frihet att interpretera BpL »lukanskt» både vad disposition och de enskilda logia beträffar.

Tesen om Lk:s litterära relation till Mt är en hörnsten i denna undersökning. Det vore därför, teoretiskt sett, erforderligt att inledningsvis bevisa denna grundläggande tes genom en genomförd litterärkritisk undersökning. In praxi är emellertid detta ogörligt. Det ligger i sakens natur, att tvingande bevis ej kan åstadkommas i dylika frågor. Det må vara tillräckligt att stödja sig på redan föreliggande undersökningar och så se om *tesen genomförd på BpL vinner ytterligare bekräftelse.* Om så är fallet, torde tillvägagångssättet därmed vara rättfärdigat.

En viss orienterande litterärkritisk inledning är i alla fall av nöden. Och vi vilja därför först helt kort ingå på de källkritiska åsikter, som utvecklats rörande Q och speciellt Bergspredikan (kap. I). Vidare tarvas även en redogörelse för det specifikt »lukanska» i BpL (kap. II), varvid både formella och sakliga synpunkter måste anläggas. Sedan dessa frågor belysts, återstår att utlägga BpL ur den angivna synvinkeln (kap. III). Till studerandes tjänst har sist upprättats en bibliografi över nyare litteratur till Bergspredikan, varvid givetvis icke främst litteraturen till BpL utan vad som under de senaste åren skrivits om BpM medtagits.

KAP. I.

Litterärkritiska frågor.

§ 1.

Ur-bergspredikan?

Det litterära förhållandet mellan de tre synoptiska evangelierna har ända sedan Herder, Lessing och Griesbach varit föremål för ett ivrigt och intensivt studium, som kulminerade omkring sekelskiftet[2]. Även engelska, amerikanska och franska exegeter togo energiskt del i detta arbete. Man kan t. o. m. tala om ett alldeles särskilt intresse för den synoptiska frågan på angloamerikansk mark. Där slog den s. k. »tvåkällshypotesen»[3] igenom ännu fullständigare än på kontinenten. I England och Amerika kan man nästan säga, att denna hypotes blev en dogm, en religiös trossats. Men även i Tyskland behärskade tvåkällsteorien i stort sett utläggningen, som nu ofta genomfördes strängt »synoptiskt» (t. ex. H. J. Holtzmann, A. Loisy). Man sökte med stor energi att rekonstruera Q[4] jämte Mt:s och Lk:s andra källor. I synnerhet bemödade man sig om att analysera fram *Lk:s* förlagor. Ty Lk talar ju själv om dessa (1: 1) och uppträder som historiker, som noggrant prövat sina källor. Kunde man återframställa dessa källor — så resonerade man — skulle icke blott Lk:s litterära problem lösas, utan vi skulle även komma i direkt kontakt med vissa kretsar och personer, som hade bevarat personliga minnen av Jesus. Engelsmannens sinne för det biografiska och för memoarskriftställarskap gav honom en speciell inriktning på Lk, och så uppträdde på detta område en mångfald källsöndringsförsök[5].

Dessa försök skola vi här icke närmare ingå på; vårt intresse är i närvarande undersökning främst knutet vid arbetet med att återställa Logiakällan. Tar man en överblick över denna forskning, finner man, att den i Tyskland blomstrade under 1800-talets sista decennier och fram till första världskrigets utbrott 1914. Sedan tog den nästan alldeles slut; endast några enstaka forskare försöka ännu driva synoptisk litterärkritik. Bland de klassiska Q-rekonstruktörerna stå H. J. Holtzmann och C. Weizsäcker[6] främst. Båda skrevo på 1860-talet. Antagligen under intrycket av den gammaltestamentliga källsöndringen voro dessa utmärkta vetenskapsmän övertygade om att det för Mt och Lk gemensamma logiastoffet var en litterär enhet präglad av en viss plan. Denna plan är bestämd dels av historien, dels av sakliga synpunkter. Dessa synpunkter gällde det då att finna; ty utifrån dem måste Q:s *omfattning* bestämmas. Hur mycket av det för Mt och Lk gemensamma icke-Markus-stoff får härledas från Q? Och månne även något av Mt:s och Lk:s särstoff har kommit från Q? Och äntligen ville man rekonstruera räckföljden inom Q med hjälp av iakttagande av Mt:s och Lk:s sätt att behandla Mk.

Hur höggradigt hypotetiskt hela detta tillvägagångssätt är, hade man inte klart för sig. De subjektiva omdömena hade nästan fått fritt spelrum; och problemet komplicerades och resultaten äventyrades ytterligare genom frågan om Mt:s förhållande till Lk. Äro de två skrifterna oberoende av varandra eller ej? Och i senare fall: vilken är då den äldre, och på vilket sätt har den inverkat vid författandet av den yngre skriften?

Den berömdaste rekonstruktionen av Q är väl den, som Harnack företog (Sprüche und Reden Jesu, 1907), närmast med anledning av att Wellhausen hade hävdat Mk:s prioritet framför Q. Harnacks rekonstruktion är präglad av en fast tro på företagets nödvändighet och möjlighet. Han ansåg ännu, att man verkligen kan analysera fram synoptikernas litterära förlagor och att dessa förlagor ställa oss inför historiens omedelbara litterära reflex[7]. Båda dessa övertygelser vila på en illusion. De synop-

tiska »redaktörerna» äro visserligen i hög grad beroende av sina källor; men de äro på samma gång mycket självständiga i dispositionen och gestaltningen av sitt stoff. Det är därför en illusion, när man på grundval av likheter, parallellismer, ordagranna överensstämmelser o. s. v. tror sig kunna få fram de av dem använda källurkunderna. Men även om detta skulle kunna lyckas, har man därmed egentligen icke kommit längre än man var förut. Ty om det har existerat en skriftlig logiakälla, och om den kan rekonstrueras, så är den i sin tur en produkt av samling och redaktion och icke ett ögonvittnes dagbok eller ett omedelbart referat av ett eller flera Jesustal.

Det varma intresset för den synoptiska källfrågan i början på seklet torde nog delvis hänga samman med de våldsamma angrepp på Jesu historiska existens, som då framkommo från radikalkritiskt håll. Mot dessa angrepp, som anknöto till synoptikernas »mytiska» element, satte man upp de primära källorna, som visar oss Jesustraditionen på ett äldre, renare och mer historiskt tillförlitligt stadium. Emellertid, angreppen upphörde, frågan: »Har Jesus levat?» förlorade sin udd och sitt intresse. Intresset för den synoptiska källsöndringen avmattades, på samma gång förnimmelsen av det godtyckliga, subjektiva och motsägande i de uppställda hypoteserna växte i styrka. Världskriget kom, och när synoptikerforskningen återigen började låta höra av sig, då hade den slagit in på nya vägar. Den »formhistoriska» metoden kom upp för 25 år sedan, och därmed överflyttades intresset från källfrågorna till traditionshistorien. Huvuduppgiften blev nu icke att klara upp de tre första evangeliernas inbördes förhållande och litterära genesis utan att vinna inblick i själva Jesustraditionens uppkomst och utveckling i församlingen. Skepsis och likgiltighet gent emot den »synoptiska frågan» spred sig i vida kretsar. Endast sällan var det som någon på allvar sysselsatte sig med de litterärkritiska problemen, som W. Bussmann (Synoptische Studien, 1925–29)[8]. Man trodde nästan, att hela den synoptiska frågan i dess litterära form skulle avskrivas eller på sin höjd fastlåsas vid några allmänna principiella satser, när

plötsligt hela detta forskningsgenre förnyades av Em. Hirsch (Frühgeschichte des Evangeliums, 1940–41)[9]. I sitt förord till andra bandet säger Hirsch, att han bemödat sig att utföra sin undersökning på sådant sätt, att den kunde bestå inför Holtzmann. Hirsch återvänder verkligen till de gamla metoderna, som han handhar med glänsande virtuositet. Men han förmår ej att skapa nytt intresse och förtroende för den synoptiska källkonstruktionen. Det hela är allt för invecklat och osannolikt. Framför allt kan det aldrig lyckas att övertyga oss om att Markus, Matteus och Lukas arbetade på det sätt som Hirsch antar. Det är alldeles otänkbart, att en urkristen evangelieförfattare skulle ha löst sin uppgift genom att skapa ett sådant puzzle, som evangelierna enligt Hirsch äro.

Bergspredikan hos Mt och Lk är givetvis en hörnsten i Q-forskningen. Här anser man sig ha ett av de klaraste bevisen på att Mt och Lk jämte Mk använde en gemensam talkälla. Alla rekonstruktioner av Q innehålla därför en bergspredikan. Men å andra sidan möter rekonstruktionen av BpQ (= »Ur-bergspredikan») de allra största svårigheter, enär de två parallella recensionerna äro varandra så olika både till omfång och stoffets anordning och även till ordalydelsen. Att här försöka få fram en gemensam *skriftlig* källa, är hopplöst. Och räknar man med att BpQ förelåg för Mt och Lk i olika former, inför man därmed endast ytterligare ett hypotetiskt moment utan att komma gåtans lösning närmare[10].

Överblicka vi de viktigaste rekonstruktionerna av »Ur-bergspredikan», finna vi, att de huvudsakligen fördela sig på två grupper: En som väsentligen håller sig till BpM (speciellt kap. 5); en annan, som bygger på BpL. Somliga åter kombinera de två formerna[11]. Någon avgörande och övertygande grund för sin rekonstruktion har ingen kunnat andraga. Man måste söka en enklare formel för det litterära inbördes förhållandet mellan BpL och BpM. Det gäller ju att något så när plausibelt förklara *dels* förekomsten av de tvenne parallella avsnitten, båda placerade vid början av den galileiska perioden; *dels* att ge en

acceptabel synpunkt på överensstämmelserna och oöverensstämmelserna mellan de två parallellerna vad anordning och form beträffar. Enligt vår övertygelse är den enklaste formeln den, att *Lk har skapat och placerat sin bergspredikan i anslutning till och efterföljd av Mt.*

Ställer man sig på denna ståndpunkt, så betyder det, att man betraktar BpL, icke såsom en bearbetning av BpM, utan som en *efterbildning* av denna. Det är alltså icke *främst* fråga om att försöka visa, hurusom Lk på varje punkt har ändrat eller modifierat Matteustextens ordalydelse och textsammanhang, utan fastmera att göra sannolikt, att Lk har *skapat sin egen bergspredikan med Matteus för ögonen.* Under denna synvinkel kommer källfrågan i en annan dager, än om man söker en gemensam skriftlig källa för BpM och BpL. Något sådant kommer nu icke i fråga, utan vi antaga, att Lk med BpM som modell har sammanställt logia, som stått till hans förfogande i skriftliga samlingar eller i muntlig tradition.

Tvenne frågor anmäla sig därvidlag utan att kunna med säkerhet besvaras: 1. I vilken mån återspeglar den lukanska *formuleringen* den skriftliga eller muntliga källan? 2. I vilken utsträckning har BpL bevarat sina källors *textsammanhang*? — Dessa två problem komma att diskuteras dels i § 7, dels i samband med utläggningen (§ 8). Här må endast betonas, att det alltid måste förbliva ett olöst och olösbart problem, hur mycket av det »lukanska», som är Lk:s eget, och hur mycket, som är typiskt för hans miljö. Någon full klarhet på denna punkt kan man aldrig få, enär vi endast ha Lkevg. och Apg. att hålla oss till. Följaktligen blir det den enda utvägen att betrakta Lk som en självständig representant för sin typ och räkna med att han i hög grad har satt sin prägel på ett stoff, som redan höll på att formas av hans ideal. Lk har ingripit kraftigt i den traditionshistoriska utvecklingen och fört den fram till en litterär avslutning.

Vad hans »första bok till Teofilos», evangeliet, beträffar, har han enligt vår redan uttalade åsikt icke blott lagt Markussche-

mat till grund, utan även tagit vissa hänsyn till Matteusevangeliets uppläggning. Vi stå därmed inför frågan: *Lukas och Matteus*, en fråga, som under tidernas lopp har varit livligt ventilerad och har funnit de mest motstridande svar.

§ 2.

Lukas och Matteus.

Frågan, huruvida Lukas har känt Mtevg. och i större eller mindre utsträckning anpassat sin framställning till denna äldre evangelieskrift har besvarats jakande av många både katolska och protestantiska exegeter. Redan Augustinus (de consensu evangelistarum I, 2, 4) antog, att Lk, såsom den senare evangelisten, hade använt Mt. Grundligt genomarbetat blev problemet dock först i samband med den moderna Q-forskningen. Grundläggande är E. Simons' studie »Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?» (1880). Simons lägger sin undersökning såsom ett bidrag till *diskussionen om tvåkällshypotesen.* Denna står bakom det hela. Det gäller ju att förklara det faktum, att Mt och Lk i många detaljer överensstämma gent emot den gemensamma källan Mk. Den enklaste förklaringen tycks vara den, att Lk jämte Mk även har använt Mt och i vissa fall föredragit hans formuleringar framför Mkformen. På denna ståndpunkt har en lång rad forskare ställt sig, såsom Allen, Appel, Brückner, C. Clemen, P. Ewald, Feine, H. J. Holtzmann, Larfeld, Loisy, Norden, Pernot, Rengstorf, Ropes, Schanz, Schick, Weizsäcker, Wendling, Wendt, Vogels. På andra sidan stå t. ex. Behm, Brun, Creed, Jülicher-Fascher, Moffat, Schniewind. Men framför alla har Josef Schmid nedlagt stor möda på att bevisa, att Lk ej har använt Mt (Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien, 1930). Schmid behandlar först frågan ur Markusstoffets synpunkt. I över 250 fall sammanträffa Mt och Lk mot Mk. Av dessa sammanträffanden betecknar Schmid en stor del såsom tillfälliga;

de övriga bero på konformation av Lukastexten efter Mt. Man har dock svårt för att godtaga denna förklaring, även om det måste medgivas, att den kan räcka ganska långt. Ett avgörande kan dock ej byggas enbart på Markusstoffet — varken positivt eller negativt. Avgörande är jämförelsen mellan Mt och Lk, vad det icke-marcinska stoffet beträffar. Schmid ställer sig här på den ståndpunkten att om Lk använt Mt, måste det bevisas, att Mt är äldre än Lk. Vilken av de två evangelisterna har nu bevarat talstoffet i den ursprungliga räckföljden? Utan tvivel Lk, som ju med få undantag följer Mk, där denne ligger till grund. Mt däremot handskas godtyckligt både med Mk och logiastoffet, av vilket han bildar sina stora tal. Lukas torde alltså vara den äldste av de två. Ty om Lk vore beroende av Mt, skulle det vara ytterst osannolikt, att han hade den bättre akolutin.

Detta resonemang bygger på tvenne förutsättningar: 1. Logiakällans (Q) existens, och 2. att Lk, om han begagnat Mt, måste tänkas ha följt denna sin förlaga *i detalj*. Den första förutsättningen bortfaller enligt vår åsikt och därmed huvudargumentet mot att Lk har begagnat Mt. Vad den andra förutsättningen beträffar, så är det klart, att en skriftställare som Lk icke slaviskt följt sina förebilder. En stark litterär självständighet röjer sig redan i evangeliets prolog. Hans förhållande till Mt måste vi alltså snarare föreställa oss så, att han följer sin företrädare i de stora dragen men för övrigt komponerar och formulerar självständigt. Enligt vår mening kan det icke råda tvivel om, att Lk fått idén till barndomshistorien och till stamtavlan från Mt, även om han fyller detta schema med annat stoff. Från Mt har han vidare Bergspredikan och även placeringen av Nasaretsperikopen så till vida som han därmed anknyter till Mt 4: 12, enligt vilket ställe Jesus *först* kom till Nasaret och sedan bosatte sig i Kapernaum, under det att Mk (1: 16) låter Jesus från öknen vid Jordan bege sig direkt till Gennesarets sjö. Lk följer här Mt och infogar vid detta tillfälle berättelsen om Jesu självuppenbarelse i Nasarets synagoga. Både Mt och Lk ha

här och endast här formen Ναζαρά [eljest Ναζαρέτ(θ)]. Ett par andra indicier, som peka åt samma håll må anföras:

I berättelsen om Jesu intåg i Jerusalem (Mk 11: 1; Mt 21: 1; Lk 19: 29) har Mk εἰς Βηθανίαν, Mt εἰς Βηθφαγή och Lk εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν. Alltså Mk + Mt. — I ordet om att sätta den tända lampan under skäppan (Mk 4: 21; Mt 5: 15; Lk 8: 16; 11: 33) adderar Lk återigen Mk och Mt, i det han kombinerar Mk:s alternativ (»under skäppan eller under bänken») med Mt:s betonande av lampans uppgift: att lysa för folket i huset. — Betecknande är också, att Lk 22: 69 återger Mt 26: 64 ἀπαρτὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον κτλ: »*förvisso* I skolen få se o. s. v.» med »ἀπὸ τοῦ νῦν ὄψεσθε»: »*hädanefter* skolen I få se . . .».[12]

Att Lk representerar ett senare utvecklingsskede av den evangeliska traditionen än Mt och att han vid utarbetandet av sitt evangelium icke blott med begärlighet upptog det av Mk skapade historiska schemat, utan även mottog många impulser från Mt, anse vi vara så övervägande sannolikt, att vi — utan att göra frågan till föremål för en självständig undersökning — kunna lägga denna åsikt till grund för vår utläggning av BpL.

§ 3.

Konklusioner.

Efter vad som anförts i de föregående paragraferna kunna vi nöja oss med en kort formulering av de *litterärkritiska* synpunkter, som komma att bli ledande för vår interpretation av BpL. Vi betrakta den lukanska bergspredikan som en komposition, företagen av Lukas efter mönster av BpM. Med utgångspunkt i denna grundläggande tes finna vi oss ställda inför uppgiften att *dels* undersöka den princip Lk har följt vid urvalet och sammanställningen av de logia, som tillsammans utgöra hans bergspredikan; *dels* vid varje enskilt logion söka avgöra, hur den lukanska formen måste bedömas.

Vad den förra uppgiften beträffar, få vi att överväga, i vilken

utsträckning det kompositionella sammanhanget är bestämt av Matteus-förlagan eller av det förefintliga sammanhanget Lk:s eget källmaterial. Att därvid ej alltid en säker avgörelse kan ernås, ligger i sakens natur.

I fråga om de enskilda logia och deras form i BpL stå vi inför samma tvenne alternativ. Dock är här avgörandet genomgående svårare, enär det måste förmodas, att Lk vid formgivningen har gått mycket självständigt tillväga, vilket ju gör det svårare att säga, huruvida han stöder sig på eget källmaterial, eller om han bearbetat Matteusformen.

Oaktat dessa osäkerhetsmoment får dock utläggningen av BpL under de ovan angivna förutsättningarna otvivelaktigt en större säkerhet, än om man opererar med en imaginär »Ur-bergspredikan» (BpQ), som skulle ligga till grund för BpM och BpL.

Innan vi övergå till utläggningen, är det dock nödvändigt att lägga en bredare grund för denna genom BpL:s språkliga och religiösa karaktär samt dess ställning i evangeliet.

KAP. II.

Det lukanska i BpL.

§ 4.

Språk och stil.

Helt naturligt har Lk:s språkliga och litterära egenskaper och egenheter varit föremål för intensivare studium än det som i detta hänseende kommit de övriga evangelisterna till del. I högre grad än dessa framträder Lk som självständig skriftställare i besittning av en viss litterär bildning. Litteraturen, som behandlar hans sätt att skriva och författa är därför stor och omfattar bidrag både från teologer och filologer[13]. Den här framlagda undersökningen åsyftar icke att ge ett nytt bidrag till belysning av Lk:s litterära egenart i dess helhet. Fastmera vill den med stöd av föreliggande undersökningar skärskåda ett begränsat stoffområde av den lukanska produktionen och i ett konkret exegetiskt syfte framdraga och sammanföra ord och uttryck, som formellt äro betecknande för tredje evangelisten. Jämförelsen bygger alltså helt och hållet på de nytestamentliga skrifterna och främst på synoptikerna. — Förutom själva bergspredikan, 6: 20–49, taga vi även med inledningen, 6: 12–19.

6: 12. ἐγένετο δὲ . . . ἐξελθεῖν αὐτόν, synnerligen vanlig konstruktion hos Lk, jfr Cadbury, Style 143; Antoniadis 154; Grobel 73. — ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, annars endast Lk 23: 7; 24: 18; Apg. 1: 15 (3: 24); (5: 36); 6: 1. — Den skildrade situationen är typiskt lukansk (προσευχή, Lk 3: 21; 9: 18. 28 f.; 11; 1; 22: 45).

13. ὅτε ἐγένετο ἡμέρα jfr Apg. 27: 39. — προσφωνέω lukanskt »favoritord» (Lk 4, Apg. 2, annars endast Mt 11: 16), jfr Cadbury, Style 177. — ἐκλέγομαι (Lk 4, Apg. 7, Mk 1, Mt 0); Mk

3: 14 har ἐποίησεν. — ἀπόστολος (Lk 6, Apg. 28, Mk 1, Mt 1) Endast Lk låter Jesus utnämna de tolv till apostlar. — ὀνομάζω (Lk 2, Apg. 1).

15. ὁ καλούμενος (Lk, Apg. 22) jfr Hawkins 19. — ζηλωτής (Lk, Apg.). —

16. προδότης (Lk, Apg.).

17. καταβὰς . . . ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ. Berget ansåg Lk icke vara någon lämplig plats för en predikan. Hans sinne för den beskrivande detaljen kommer här till synes. — πλῆθος τοῦ λαοῦ jfr 1: 10; 23: 27; Apg. 21: 36 (πλῆθος hos Lk inalles 21, Mk 2). — Ἱερουσαλήμ ytterst vanligt i Lk, Apg. (Mk 0, Mt 2).

18. ἦλθον ἀκοῦσαι, ἀκ. i inf. efter rörelseverb lukanskt: 5: 15; 15: 1; 21: 38. — ἰάομαι (Lk, Apg., Mt blott 13: 15, citat).

19. ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ. Lk ersätter ἵνα Mk 3: 10 med inf.; flera ex. hos Cadbury, Style 137.

20. καὶ αὐτός, lukanskt, Hawkins 19. — ἐπαίρω (Lk, Apg. Mk 0, Mt 1). — ἐπάρας, Lk 11: 27; 16: 23; 24: 50. Om particip hos Lk jfr Vogel 30. — ὑμετέρα ἐστίν. Lk har ej sällan 2:dra pers., där Mt eller Mk eller båda ha 3:dje pers.: Lk 5: 34; 6: 21 a. 21 b. 46; 7: 33. 34; 11: 46; 12: 35. 36; 13: 25. 26. 28; 21: 16. 19. Jfr Cadbury, Style 124 ff.

21 (25). νῦν i eskatologisk betydelse hos syn. endast eljest Mk 10: 30, Hawkins 20. Jfr Lk 16: 25. — κλαίω »favoritord», Hawkins 19, Cadbury, Style 184.

22. οἱ ἄνθρωποι. Lk tillägger ofta för tydlighetens skull subjekt, Cadbury, Style 150.

23. χαίρω »glädja sig», lukanskt ord, Hawkins 23. — aor. (χάρητε) hör till Lk:s stil, Cadbury, Style 163 f. — ἐν τῷ οὐρανῷ, sing. av detta ord vanligt hos Lk, Cadbury, Style 190. — κατὰ τὰ αὐτά i st. f. οὕτως, lukanskt stildrag, Cadbury, Style 200. — οἱ πατέρες αὐτῶν, jfr v. 26. Lk har förkärlek för uttrycket πατέρες ἡμῶν eller ὑμῶν: Lk 1: 55. 72; Apg. 3: 13. 25; 5: 30; 7: 11. 12. 15. 38. 44. 45. 51. 52; 13: 17; 15: 10; 26: 6; 28: 25.

24. πλήν, ett av Lk:s »favoritord», Hawkins 21. — πλούσιος

(Lk 12, Mk 2, Mt 3). — παράκλησις, hos syn. blott här och Lk 2: 25 (Apg. 4).

29. τῷ τύπτοντι, för Lk karakteristiskt ordval, Cadbury, Style 182. — μὴ κωλύσῃς, lukanskt förtydligande av Mt:s ἄφες, Cadbury, Style 179 f.

30. παντί, πᾶς är ett av Lk:s »favoritord», Hawkins 21. — δίδου (jfr 11: 2!). Lk önskar ett mera generellt uttryck och använder i motsats till Mt (δός) pres. imp. Jfr Cadbury, Style 163 f. — μὴ ἀπαίτει »shows classical feeling», Cadbury, Style 185.

31. καθώς, lukanskt, Cadbury, Style 142; Marriott, Sermon 111–112. — ὁμοίως likaså, Hawkins 21; Marriott, Sermon 112.

32. χάρις (vv. 33. 34) lukanskt ord (Mk 0, Mt 0), Hawkins 29. — καὶ γάρ (äv. v. 33). I vissa fall undviker Lk en retorisk fråga, Cadbury, Style 82. — ἁμαρτωλός, »favoritord» (Lk 17, Mk 6, Mt 5).

33. τὸ αὐτό, lukanskt, Vogel 23.

34. ἀπολαμβάνω, »favoritord» (Lk 4, Mk 1, Mt 0), Hawkins 16.

35. ἀπελπίζοντες »shows classical feeling», Cadbury, Style 185 (e. Harnack). — ὕψιστος, Lukasord, Hawkins 23; Marriott, Sermon 112–113.

36. γίνεσθε. Lk föredrar i regel ett mera bestämt uttryckssätt än Mt och Mk. Jfr v. 49: ἐγένετο τὸ ῥῆγμα. Cadbury, Style 179.

38. ᾧ γὰρ μέτρῳ (Mt: ἐν ᾧ) Lk slopar ἐν i åtskilliga fall, Cadbury, Style 204. — ἀντιμετρηθήσεται. Om Lk:s förkärlek för verba composita se Cadbury, Style 166 ff.; jfr v. 39: ἐμπεσοῦνται.

39. εἶπεν δὲ καὶ παραβολήν är rent lukanskt. Jfr 5: 36; 12: 16; 13: 6; 14: 7; 15: 3; 18: 1. 9; 19: 11; 20: 9; 21: 29. — οὐχί (Lk 18, Mk 0, Mt 9).

40. κατηρτισμένος egendomligt för Lk, Cadbury, Style 185.

41. ἴδιος, lukanskt, Marriott, Sermon 117. — κατανοέω (Lk 4, Apg. 4, Mk 0, Mt 1).

42. πῶς δύνασαι λέγειν, lukanskt, Hauck 90. — ἀδελφέ. Betr. vokativ hos Lk se Antoniadis 161.

44. βάτος, typiskt för Lk:s ordval, Cadbury, Style 186 f.

47. ἔρχεσθαι πρός, typiskt för Lk (14: 26) och Joh., Cadbury, Style 90. — ὑποδείξω ὑμῖν, jfr 12: 5 (ὑποδείκνυμι, Lk 2, Apg. 2, Mk 0, Mt 1).

47–49. ὁ ἀκούων (ἀκούσας) καὶ ποιῶν (μὴ ποιήσας) lukansk participialkonstruktion.

BpL företer åtskilliga hapax legomena:

12.	διανυκτερεύω	Högre koine,	LXX
17.	πεδινός	» »	»
	παράλιος	Klass.	»
21. 25.	γελάω	»	LXX
23.	σκιρτάω	»	»
30.	ἀπαιτέω	»	»
35.	ἀπελπίζω	Högre koine	»
38.	πιέζω	Klass.	»
	ὑπερεκχύννω	Högre koine	—
	ἀντιμετρέω	» »	—
44.	τρυγάω	Klass.	LXX
45.	προφέρω	»	»
48.	σκάπτω	»	»
	βαθύνω	»	«
	πλημμύρα	»	»
49.	προσρήγνυμι	Högre koine	»
	συμπίπτω	Klass.	»
	ῥῆγμα	Högre koine,	»

Listan ger ett visst allmänt intryck av BpL:s språknivå och förstärker antagandet av att Lk i stort sett står bakom formuleringarnas detaljer. — Till ovanstående lista kan lämpligen fogas ytterligare några ord, som BpL har ensam bland synoptikerna men som förekomma sporadiskt i andra delar av N. T.:

18.	ἐνοχλέω (Heb.)	Högre koine,	LXX
24.	ἐμπίμπλημι (Apg., Joh., Paul.)	» »	»
28.	ἐπηρεάζω (1 Petr.)	Klass.	»

35. ἀγαθοποιέω (1 Petr.; 3 Joh.) Högre koine, LXX
ἀχάριστος (2 Tim.) . . . . . Klass. »
36. οἰκτίρμων (Jak.) . . . . . Högre koine »

I det föregående äro redan några stilfenomen berörda, som framträda i fraseologien eller i den syntaktiska konstruktionen. Andra stilistiska företeelser i BpL komma att behandlas i samband med utläggningen. Här återstår nu att göra uppmärksam på ett par *genomgående* stildrag, som bekräfta vår tes om BpL:s lukanska karaktär. Det första, som då skall framhävas är detta, att BpL såsom helhet har karaktären av en *anhopning av förmanande logia*, som slående påminner om de parenetiska delarna av Paulusbreven och de katolska breven. Logion följer på logion i en jämt flytande ström, endast någon sällsynt gång avbruten av ett kort resonemang (32–34). Lika litet som i nämnda pareneser kan man finna någon verklig disposition i BpL. Denna är en lös kedja av Jesusord utan detaljerad plan och utan förbindande eller skiljande övergång mellan de olika beståndsdelarna. De utsagor, som i BpM komma såsom kommentar till en tes eller utläggning av ett tema, uppträda hos Lk i serie, gärna förknippad med ett ständigt upprepat καί (v. 31–34 ej mindre än 4 καί av denna typ). Betecknande är t. ex. att den gyllene regeln (31) kommer utan särskild betoning som ett led i uppräkningen och utan organiskt sammanhang med kontexten bakåt eller framåt. Lk har med andra ord skapat en typisk logiasamling med flitigt användande av det mekaniskt överledande καί. Att han därvidlag direkt avskriver en källa av denna stöpning är osannolikt. Men förfaringssättet torde han ha fått från äldre logiasamlingar, möjligen även från samlingar av gammaltestamentliga »testimonia». När Lk stod inför uppgiften att skapa en parallell till BpM, låg denna enkla redaktionella teknik nära till hands.

Även andra sådana redaktionstekniska medel komma till användning: πλήν (24. 35), ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν (27), εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς (39). γάρ förekommer endast 5 gånger

och det metabatiska δέ blott 2 gånger (med bortseende från inledningen och slutliknelserna). — En liknande bild få vi fram, om vi betrakta kap. 12 ur kompositionell synpunkt; blott att anhopningen av allehanda disparat stoff här antager större dimensioner, enär evangelisten här ej var bunden av någon förebild, såsom fallet var vid utformandet av parallellen till BpM.

Vi komma alltså till det resultatet, att vokabulären såväl som stilen i BpL förete en utpräglad lukansk karaktär, en tes, som kommer att ytterligare belysas och stadfästas av detaljinterpretationen.

De ovan berörda formala kriterierna måste emellertid kompletteras med en saklig betraktelse.

§ 5.

Religiösa särdrag.

Den undersökning av BpL:s språk och stil, som ovan anställts, gav en klar bild: BpL är språkligt och stilistiskt präglad av Lukas. Formellt är BpL evangelistens verk. Detta resultat skola vi nu ytterligare säkra genom en granskning av innehållet med sikte på specifikt lukanska drag. Det gäller att visa, att vissa genomgående tendenser eller markanta drag i evangeliet såsom helt återfinnas i BpL. Det kan därvid icke undvikas, att ett och annat upprepas, som redan berörts i det föregående eller att vissa företeelser redan här komma på tal, som komma att finna en utförligare behandling senare. I närvarande sammanhang komma dessa moment i fråga såsom led av den *allmänna* karaktäristiken av BpL.

Bönen och bönesituationen spela en framträdande roll hos Lk, som skildrar Jesus såsom bedjaren mera utförligt än Mk och Mt. Vid alla avgörande händelser, vid dopet (3: 21), inför förklaringen (9: 28 f.), inför korset och i dödsstunden (23: 34. 46) berättas det, att Jesus bad eller meddelas böneord från hans mun. Lk berättar också, att det var sedan Jesus vid ett tillfälle av-

slutat sin bön, som lärjungarna framställde sin begäran: »Lär oss att bedja» (11: 1 f.), och vidare att Jesus efter att ha varit stadd i bön mottog Petrus' bekännelse (9: 18 f.). På samma sätt tillbringar Jesus natten före apostlavalet i bön, 6: 12 (jfr Apg. 1: 24).

Οἱ ἀπόστολοι förekommer Lk 22: 14 och 24: 10 formelartat för att beteckna den Jesus närmast stående kretsen. I förra fallet äro de närvarande vid sista måltiden, i det senare äro de garanter för uppståndelsens realitet. Mt och Mk ha på båda ställena »de tolv». Denna terminologi och den därmed förknippade uppfattningen om »apostlarna» såsom kärnan i kyrkan framträder med stor klarhet 6: 13: Han utvalde tolv bland dem, som han kallade »apostlar». Syftet med denna ἐκλογή är icke uttryckligen angivet; men det antydes i det följande med ἐκλεξάμενος koordinerade καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν: de bilda nu gent emot världen en enhet med Herren. Han uppträder hädanefter alltid omgiven av sina tromän, kyrkans styresmän och högsta representanter.

Jesu *δύναμις*, som sätter honom i stånd att på underfullt sätt bota sjuka och besatta (5: 17; 6: 19), är en specifikt lukansk föreställning. Mk och Mt tala mest om Jesu δυνάμεις, konkreta undergärningar; i denna bemärkelse har Mk även singularis δύναμις (6: 5; 9: 39). Lk däremot har ett par gånger δύναμις i betydelsen »underkraft»; vilket visserligen har en parallell Mk 5: 30: ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν (»då han kände på sig, att hans underkraft var förbrukad»[14], uttömd), men ej är betecknande för Mk:s vanliga terminologi. Hos Lk spelar tydligen föreställningen om Jesu allmänna δύναμις en större roll. Han tolkar då också 8: 46 konsekvent Mk 5: 30 på sitt sätt, i det han slopar artikeln — *hela* Jesu δύναμις kunde givetvis enligt Lk:s tanke icke uttömma sig i en enda akt —, och förstår ἐξελθεῖν icke i betydelsen »ta slut» utan såsom »utgå»: ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ. Det stämmer med denna åskådning, när Lk 6: 19 berättar: πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντας (= ὥστε ἰᾶσθαι αὐτὸν πάντας). Den äldre synoptiska föreställningen kommer

tydligen till synes i berättelsen om kvinnan, som djärvdes röra vid hans mantel. Detta var ett enastående tilltag, som genast uppmärksammades från Jesu sida.

Hela situationsteckningen (6: 12–19) bär alltså tydligt lukansk prägel även i sakligt avseende. Övergå vi nu till själva talet, så möta vi genast *antitesen* πτωχοί — πλούσιοι. En antites är givetvis implicite med på det motsvarande stället i BpM; men betecknande för BpL är, att den är uttryckligen uttalad. Det är för Lk en inre nödvändighet att komplettera saligprisningen av de fattiga med veropet över de rika. Ty polemiken mot de rika är ett huvvuddrag i hans evangelieskrift, och motsättningsparet »rik — fattig» är hos honom nära på uttryck för kristendomens väsen. De övriga makarismerna och veropen i BpL äro endast en utläggning eller variering av den stora grundantitesen i πτωχοί — πλούσιοι.

I samband härmed märka vi den speciella färg, som begreppet ἀγάπη har i BpL. Ἀγαπᾶν är framför allt att *giva* och *låna* (30. 34 f. 38), att icke behålla något för sig själv. Vi erinra oss, att Lk Apg. 20: 35 återger ett eljest otraderat Jesuslogion: »Saligare är att giva än att taga.» Lk 7: 5 får centurionen i Kapernaum beröm för sin välgörenhet. Den barmhärtige samariten ger ut penningar för den av rövarna överfallne (10: 30–35), jfr 11: 41; 14: 12–14; Apg. 2: 44–46; 9: 36; 10: 2 o. s. v.

Att älska är att försaka världen och sig själv, att lämna ifrån sig det, som människorna i gemen hänga fast vid. Men med detta motiv är ett annat förknippat: *barmhärtigheten*: γίνεσθε οἰκτίρμονες (36). Den hänsynslösa lösgörelsen från världen, från Mamon, är parad med medömkan med de olyckliga, förvillade, förblindade och lidande människorna. Lk representerar ingen egoistisk askes, ingen teknik för avdöende från världen. Mildhet och värme äro i hans ἀγάπη-begrepp förenade med sträng försakelse.

Överhuvud taget kan man säga, att Lkevg. på visst sätt har ett dubbelansikte. Å ena sidan framträder det evangeliska draget med en principiell klarhet och med en styrka som hos intet

av de andra synoptiska evangelierna. »Frälsning» är Lkevg:s signatur. Redan i proklamationen vid Kristi födelse stå orden »glädje» och »Frälsare» i förgrunden (2: 10–11). Sedan proklamerar sig Jesus själv vid början av sin verksamhet som glädjebudbäraren och befriaren (4: 18) och manifesterar sig som σωτήρ och εὐεργέτης vid talrika tillfällen. Å andra sidan är det religiösa livsideal, som tecknas i Lkevg., präglat av sträng försakelse. Att vara en Jesu lärjunge kräver stora offer, socialt och ekonomiskt. Med stor skärpa är detta krav formulerat 14: 26–35: den som kommer till Jesus, måste »hata sin fader och sin moder och sin hustru och sina barn och sina bröder och systrar, därtill ock sitt eget liv», annars kan han icke vara Jesu μαθητής. »Likaså kan ingen av eder vara min lärjunge, om han icke ger avkall på allt vad han äger.»

Sammanhanget emellan de två sidorna, evangeliet och offerkravet, torde ligga däruti, att frälsningen, som Jesus bringar, tillika är en frälsning från världen, en befrielse från Mamons bojor. Denna befrielse kan dock icke fullbordas annat än genom människans vilja och beslut, och den framträder därför som ett krav, som man väl bör begrunda, innan man beslutar sig för att bli μαθητής (jfr 14: 28–32). Frälsningen från synd och skuld och förtappelse kan bli full verklighet endast hos den, som även låter frälsa sig från denna världen, det må kosta vad som helst.

I detta stycke står Lk:s religiösa åskådning i omedelbar förbindelse med Jesu egen. Men det är påtagligt, att vi hos Lk möta denna åskådning på ett senare, kyrkligt, utvecklingsstadium, på vägen mot teorin. I den missionskyrka Lk tillhörde hade praxis och erfarenhet grundlagt en viss uppfattning av förhållandet mellan evangelium och helgelse, som kunde anknyta till traderade Jesusord och infoga dem i ett kateketiskt sammanhang. Bättringen måste gå hand i hand med tron (jfr Sackeus, 19: 1–10), — det var även självklart för Jesus. Men för Lk är den radikala försakelsen av världen ett oundgängligt krav till varje μαθητής. Här beror intet på speciella och individuella omständigheter, utan kravet är allmängiltigt. I BpL finner det

sitt uttryck i form av en grundläggande undervisning om lärjungens världsförsakelse.

Det är alltså i full överensstämmelse med Lk:s hela religiösa åskådning, när han låter 6: 20–49 följa tätt efter 4: 17–21. Frälsningen, befrielsen, andegåvan fordrar full lösgörelse från världen och det egna naturliga jaget. Med glädjen förknippas kampens, offrets, försakelsens smärta. Först om man tar på sig denna smärta är man »salig», är man en sann och verklig μαθητής. Först då upplever man också den sanna glädjen: »Glädjens på den dagen, ja, springen upp av fröjd!»

Sin djupaste enhet har glädjebudskapet och offerkravet i Frälsarens egen person. Han är den offrande och lidande σωτήρ. Redan när han proklamerade sig såsom befriaren i sin fädernestad, reste sig ondskan och gick till angrepp mot honom. Hans landsmän ville döda honom i sitt raseri. Detta är signifikativt för hela Lk:s syn på Jesu frälsargärning. Denna utföres i ständig kamp mot världen och världsmakterna i deras olika former och uppenbarelser. I Jesu uppgift som σωτήρ ligger det också att »kasta eld på jorden», och själv måste han döpas med ett dop, som han ängslas för (12: 49 f.). Kravet på att »bära sitt kors» är därför oundgängligt förknippat med lärjunganamnet (14: 27); och glädjen i förföljelsen beror på att människorna hata och smäda lärjungen »för Människosonens skull.»

§ 6.

Bergspredikans plats i Lukasevangeliet.

Att Lk, då han på ett tidigt stadium av sin framställning av Jesu ord och gärningar infogar en större talkomposition, följer Mt:s litterära föredöme, är uppenbart. Likväl får Bp en annan plats och en annan betydelse hos Lk än hos Mt. Denne berättar, hurusom Jesus efter frestelsen i öknen återvände till Galileen, bosatte sig i Kapernaum (4: 12–16), började sin verksamhet (4: 17) och kallade lärjungar (4: 18–22). Efter en sammanfattning av Jesu galileiska verksamhet (4: 23–25) följer så det stora talet på

berget (kap. 5–7). Jesus framträder här som den konungslige lagstiftaren i Himmelriket. Analogien med Mose på Sinai är påtaglig. Men lika påtaglig är distansen mellan Sinaiprofeten och Messias, som överbjuder lagen med sitt: »Men jag säger eder . . .». I BpM promulgerar alltså Jesus Messias sin konungsliga vilja såsom regel och rättesnöre för sitt folk på jorden, det nya Israel. I Mt:s begrepp om Messias och Guds rike ingår som ett dominerande huvudmoment görandet av Kristi vilja. Fullt logiskt utmynnar Mt i missionsbefallningens ord (28: 20): ». . . lärande dem att hålla alla mina bud» (πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν = πάσας τὰς ἐντολάς μου). Kristi vilja är början och slutet.

Hos Lk råder en annan organiserande synpunkt. I tredje evangeliet börjar Jesus sin gärning med proklamationen i Nasarets synagoga (4: 16 ff.), där han uppenbarar sig som den inspirerade (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ), i denna bemärkelse är han Messias (οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με), och hans uppgift såsom sådan är att förkunna glädjebudskap (εὐαγγελίσασθαι) och frälsa de nödställda. Lkevg:s fortsättning motsvarar denna introitus: Jesus verkar som εὐεργέτης och σωτήρ, huvudsakligen i anslutning till Mk. De undergärningar denne sammanför 1: 21–3: 6, illustrera och förverkliga proklamationen i Nasaret.

Lk följer Mk-tråden ända till perikopen om apostlavalet (Mk 3: 13–19; Lk 6: 12–16). Han betonar uttryckligen, att Jesus kallade dem ἀπόστολοι (6: 13). På denna punkt i sin framställning inplacerar han så Bp. I placeringen kunde han icke följa Mt, ty då skulle Bp kommit störande mitt uppe i de frälsargärningar, som följa proklamationen i Nasaret. Lk inflikar därför Bp vid första lägliga tillfälle: efter apostlautnämningen. Att han känt sig bunden av Mt och skyldig att tidigast möjligt ge ett monumentalt prov på Jesu undervisning, är lätt att se. Efter Bp fortsätter ju Lk igen med frälsargärningar, dock nu ur andra källor än Mk (hövitsmannens tjänare, änkans son i Nain), och först kap. 8 börjar han referera Jesu lära, sedan han gjort en sammanfattande karaktäristik av Jesu verksamhet (8: 1–3).

Ur vilken synpunkt ha vi då att se BpL?

I spetsen för de tolv nyutnämnda apostlarna stiger Jesus ned från berget och stannar på en jämn plats. Där mottages han av en stor skara lärjungar och en stor hop människor, som hade kommit från alla väderstreck. Jesus är alltså omgiven av tre koncentriska kretsar. Innerst de tolv apostlarna; utomkring dem lärjungaskaran och ytterst den brokiga folkhopen. Otvivelaktigt representera dessa tre koncentriska kretsar för Lk:s tanke *kyrkan i världen*. I centrum står Herren och hans apostlar, och omkring dem är kyrkan organiserad, inbäddad i det väldiga missionsfältet med alla dess olika delområden. Valet och utnämningen av apostlarna är alltså hos Lk *kyrkans grundläggelse*, och till denna hör också en *grundläggande undervisning*. BpL sluter sig alltså nära samman med apostlakollegiets inrättande.

Ur denna synpunkt ha vi att bedöma Bp:s ställning hos Lk. Den är den kyrkogrundläggande undervisningen och skiljer sig alltså vad det behärskande motivet angår klart från BpM, vilkens huvudsignatur är: den sanna rättfärdigheten. Genomföra vi nu den härmed vunna synpunkten på BpL, finna vi, att *missionen* icke ingår i denna undervisning. Den stora folkskaran från alla väderstreck är kyrkans givna miljö, som ej kan fattas i situationsteckningen, men som icke direkt är föremål för undervisningen. Denna gäller kyrkan själv och drar upp linjerna för dess livsvillkor.

Först drages *skiljelinjen mellan kyrkan och världen* (saligprisningarna och veropen, 6: 20–26); detta skilje är det primära, oumbärliga villkoret för kyrkans existens. — Det andra huvudkriteriet är *kärleken*, som betecknande nog väsentligen fattas såsom att älska sina ovänner och visa hjälpsamhet och barmhärtighet gentemot ovänliga. Det är alltså även i undervisningen om kärleken och barmhärtigheten fråga om att avgjort skilja sig från världen och den naturliga människan. Så gott som hela BpL rör sig på denna linje, motsättningen till det världsliga livet. Denna motsättning är för Lk av essentiell betydelse. Den är konstitutiv för kyrkan.

Denna synpunkt har varit bestämmande för hans sätt att be-

gagna BpM. Han har gjort ett lämpligt *urval* ur dennes stoff och delvis skärpt formuleringarna till det yttersta. Detaljerna i detta urval och i den lukanska formuleringen komma att behandlas längre fram, i samband med utläggningen. Här må förhållandet mera i allmänhet påpekas. Vår tes är alltså den: genom sitt beroende av Mt känner sig Lk skyldig att tidigt ge ett prov på Jesu etiska undervisning. Detta gör han genom att låta Jesus i samband med upprättandet av apostolatet och grundandet av kyrkan undervisa om kyrkans och det kristna livets grundläggande krav och oundgängliga betingelse: att bryta med denna världen och vandra lidandets, ödmjukhetens, barmhärtighetens offerväg. Detta motiv har lett honom vid urvalet och formningen av stoffet ur BpM.

Motivet speglar sig på olika sätt i stoffet. Mest omedelbart framträder det i saligprisningarna och veropen (6: 20–26). Men även i fortsättningen råder samma tanke. När det är fråga om att älska, göra gott, ge lån, så är det med tanke på ovännerna, de otacksamma och onda, de som man vet aldrig komma att återgälda välgärningen. Även här ha vi med andra ord förföljelseetik, lidandesetik, försakelseetik. Kärleken, hjälpsamheten äro moment i övervinnandet av världen, lösgörandet från det rent mänskliga. I BpM är det att älska ovännerna en paradoxal tillspetsning av kärleksbudet; hos Lk är detta ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθρούς det normala, ett led i lärjungens avdöende från världen. Man skulle nästan få intrycket av en väsentligen negativ asketik, om icke Guds, den Högstes, föredöme hade andragits i omedelbart samband med förmaningen: »Varen barmhärtiga» (v. 35 b–36). Dessa ord visa, att det här tecknade idealet har en positiv sida, som emellertid framträder med långt mindre styrka och utförlighet än den negativa.

Lärjungen står alltså i den skarpaste motsättning till den naturliga människan och hennes levnadsstil. Hans egen hållning och beteende är en dom över världens normala tankegång och handlande. Men detta förhållande innebär en stor fara för lärjungen, en fara för vilken han icke kan nog inträngande varnas:

faran för *självbelåtet dömande.* Den senare delen av BpL är ägnad åt bekämpandet av denna fara (v. 37–46). Lärjungen påminnes om att han själv hotas av Guds dom, att han själv behöver förlåtelse. Han erinras om det absurda i att vilja rätta på andra, då man själv har fullt av stora fel (v. 39–42); att det gäller att äga »hjärtats goda förråd», annars kan man intet verkligt gott frambringa (v. 43–45). I ett drastiskt utrop, som gisslar diskrepansen mellan munnens bekännelse och gärningarna, utmynnar BpL (v. 46).

Den korta grundläggande undervisningen, som är koncentrerad i BpL, börjar alltså med att teckna det kristna livsidealet i dess motsättning till världen för att så förankra detta ideal i det personliga: den omutliga självkritiken (v. 39–42), som skär in till det centrala i personligheten (v. 43–45), och som framför allt är på vakt mot den tomma religiösa bekännelsen (v. 46).

För allt detta fann Lk anknytning och material i BpM. Men genom sin användning och gruppering av stoffet har han skapat ett helt, som på ett karaktäristiskt sätt skiljer sig från Mt:s bergspredikan. BpL är ett äkta uttryck för lukansk fromhet och religiös åskådning.

KAP. III.

Utläggning.

§ 7.

Disposition.

Enligt vår ovan (§§ 1–3) utvecklade åsikt har Lk vid utformningen av sin »bergspredikan» efterbildat BpM. Vår uppgift blir nu att närmare utföra denna tes, vad avsnittets uppbyggnad och stoffets urval och anordning beträffar. Att på alla punkter med säkerhet bestämma och karakterisera Lk:s förfaringssätt är givetvis ogörligt. Men i det stora hela tycks BpL, analyserad ur den här intagna ståndpunkten, finna en rimlig och naturlig förklaring, under det att antagandet av en BpQ endast skapar svårigheter och förvirring och onödigt krånglar till hela frågan.

Vid denna fixering av Lk:s redaktionella förfaringssätt i BpL kunna vi bortse från saligprisningarna (och veropen) samt från slutliknelsen, då dessa stycken äro direkt kalkerade på motsvarande avsnitt i BpM. Det är alltså *Lk 6: 27–46*, som vi här ha att närmare skärskåda i förhållande till BpM.

Lk låter Jesus öppna sin undersökning med kärleksbudet: ἀγαπᾶτε . . . (*27*) och anknyter därmed till Mt 5: 44. Här finner Lk sitt tema, som han lancerar utan att, såsom Mt (5: 43) ställa det i kontrast till den traditionella lagtolkningen (jfr även Mt 5: 38). BpM:s antites har intet väsentligt att säga den lukanska kyrkan. Jesu bud ha i denna miljö sin självständiga existens såsom rättesnöre för de troendes inbördes umgängelse och deras förhållande till världen. Att därmed också en viss betydelseförskjutning ägt rum, skall påpekas längre fram i utläggningen.

Sedan Lk (*27 b*) tagit sitt tema från Mt 5: 44, går han tillbaka till föregående logia hos Mt: *29* = 5: 39. 40; *30* = 5: 42 (med förbigående av ordet om ἀγγαρεία, 5: 41; den parallelismus membrorum, som 5: 40. 41 utgör, passar ej i Lk:s stil). — På denna punkt infogar Lk den gyllene regeln: *31* = 7: 12. Att Lk godtyckligt satt in detta logion här, röjer bl. a. det inledande καί, under det att de föregående logia stå asyndetiskt. Med den gyllene regeln anser sig Lk ha vunnit en övergång till den följande argumentationen: *32–34* = 5: 46. 47; han fortsätter 32 med ett καί, som uppenbarligen skall beteckna det följande som en konsekvens av den gyllene regelns princip.

Med sitt karakteristiska πλήν rekapitulerar Lk så kärleksbudets olika aspekter: *35 a* och låter tanken utmynna i Faderns föredöme: *35 b* = 5: 45. — Ett av de bästa bevisen för att Lk hela tiden hämtar sitt stoff ur BpM är det sätt, varpå han behandlar det stora, sammanfattande slutordet 5: 48 = *36*, där han ändrar τέλειοι till οἰκτίρμονες. Dock icke denna för Lk betecknande ändring skall här understrykas, utan ordets ställning i det kompositionella sammanhanget. I BpM markerar ordet klart ett avsnitt; lagtolkningen är slutförd, en rad nya temata vidtar 6: 1. Hos Lk markerar *36* intet skarpt avsnitt utan samma huvudtema (ἀγάπη) fortsätter *37. 38*. Detta kan uppenbarligen endast förklaras genom BpL:s beroende av BpM. Genom att Lk ur BpM har plockat ihop vad som passat honom, har det hos Mt så emfatiska slutordet fått sin relativt obetonade övergångsställning i BpL.

Att Lk förbigått Mt 6, tarvar ingen förklaring; stoffet här kunde ej finna användning inom det stramt begränsade programmet för BpL. 7: 1 ff., däremot anslöt sig otvunget och naturligt till οἰκτίρμονες *36* och nu följer därför förmaningen: μὴ κρίνετε *37* = 7: 1. Men åtskilligt händer nu, innan Lk fullbordar övergången från 7: 1 till 7: 2. Förmaningen μὴ κρίνετε växer ut till fyra parallella imperativ, bland vilka Lk:s älsklingstanke: δίδοτε dyker upp såsom den sista: *38*. Därmed har han avskurit för sig fortsättningen om grandet och bjälken (7: 2), och han nödgas göra en helt ny ansats för att komma dit: *39. 40* (jfr Mt 15: 14;

10: 24 f.). Även här förefaller det alldeles evident, att Lk:s komposition är bestämd av Mt-förlagan.

Av 7: 6–23 har Lk endast använt ordet om trädet och frukterna: *43. 44* = 7: 16. I anslutning till Mt 12: 33–35 knyter han till bildordet även dess tolkning: *45* (= Mt 13: 35). Denna utmynnar i satsen: ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ. Detta gav Lk en anknytning till Herre, Herre-sägandet 7: 21 ff och föranleder det sista ordet i BpL: *46*, som dels kompletterar den föregående utsagan om den goda och den onda människans tal, dels förbereder slutliknelsen, som inskärper nödvändigheten av inte blott ἀκούειν utan även och framför allt av ποιεῖν.

Denna analys av BpL ur kompositionell synpunkt har endast tagit sikte på de grovaste konturerna. Men vi anse, att tesen om Lk:s beroende av BpM har vunnit bekräftelse redan genom denna snabba och summariska genomgång. Med den här hävdade uppfattningen ansluta vi oss närmast till H. J. Holtzmann, som hävdar, att Lk ur de båda grupperna Mt 5: 38–42. 43–48 tagit det som för honom är normen för det kristna livet: villighet att lida, välgörenhet och kärlek till fiender, samt satt fiendekärleken tematiskt först. Även Loisy ser i *27 ff.* ett urval ur BpM. Dock ser han i *36–37* ett ursprungligt källsammanhang, som Lk har bevarat, under det att Mt inskjutit kap. 6 mellan dessa två logia, — en omöjlig tanke! För övrigt menar även Loisy, att Lk insatt ordet om den blinde ledaren samt tagit Mt 7: 12 (Gyllene regeln) från dess plats hos Mt och ställt den efter ordet om tålamod för att få en övergång till de följande buden om kärleken.

Brun finner att BpL tycks vara disponerad i tre avsnitt: en profetisk del (20–26), en parenetisk del (27–38) samt slutligen en parabolisk del (39–49). Enligt vår uppfattning bygger denna indelning på rent tillfälliga och ytliga kriterier och träffar inte Lk:s intention. Denna får man endast kontakt med genom att genomföra synpunkten om hans beroende av Mt. Vad som synes röja en tredelning av BpL, visar sig då vara betingat av uppgiften att bearbeta BpM i lukansk anda.

Hauck går ännu längre än Brun. Han vill också finna »ein formaler Aufbauprinzip» i BpL; det är samma tredelning som hos Brun (jfr redan Heinrici). Hauck förklarar uttryckligen, att BpL har »eine erkennbare Ordnung», och anser det därför väl möjligt, att BpL icke är blott »Restbestand einer ursprünglich grösseren, sondern Grundbestand einer bei Mt erweiterten Rede». Sammanfattande karakteriserar han BpL som »eine Sammlung von Jesusworten über den rechten Jüngersinn, die der Gemeinde grundlegend wichtig waren». Hauck anser även, att de enskilda logia i många fall ha en ursprungligare form i BpL än hos Mt. — På alla punkter måste vi bestrida riktigheten av denna åsikt. På alla punkter röjer sig Lk:s penna, både i fråga om komposition och i fråga om formen på de enskilda orden. Att vilja finna spår av BpQ i BpL, det må vara i logiernas räckföljd eller deras form, är att låta sig ledas av en illusion. BpL är Lk:s verk på Mt:s grund. Därav följer, att vi inte kunna finna någon genomförd disposition i BpL. Kompositionen är väsentligen bestämd av förhållandet till BpM. Dock ser man, att hela uppläggningen är bestämd av *tvenne sakligt samhöriga motiv:* ἀγαπᾶν (27–35) och οἰκτίρμων (36–42). Med dessa två synpunkter har Lk bearbetat och ordnat sitt urval ur BpM. Vi indela alltså BpL:s substans i två huvudavsnitt: 27–35, om kärleksbudet, och 36–42, om barmhärtigheten. Därtill kommer som ett tillägg orden om förhållandet mellan personlighetskärna och yttre beteende (43–46). Det hela innefattas av de i BpM givna ramstyckena: saligprisningarna (och veropen) samt bildordet om husbyggarna.

Utläggningen kommer följaktligen att falla under följande rubriker:

1. Saligprisningar och verop, v. 20–26.
2. Kärleksbudet, v. 27–35.
3. Barmhärtigheten, v. 36–42.
4. Den kristna personligheten, v. 43–46.
5. Slutord. Bildordet om de två husbyggarna, v. 47–49.

§ 8.
Interpretation.

Bakom BpL ligger Jesu självuppenbarelse i Nasaret såsom Frälsaren, Förlossaren, samt kallelsen och utnämningen av de tolv apostlarna. Frälsaren konstituerar sin kyrka, och omgiven av sitt heliga apostlakollegium undervisar han nu kyrkan om hur den skall ställa sitt liv och leverne i enlighet med sin Herres och Frälsares vilja. Vi anse alltså, att de μαθηταί, som Jesus riktar sin undervisning till (20), icke äro identiska med apostlarna utan representerar den vidare lärjungakretsen, d. v. s. kyrkan. I stället för Mt:s ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ κτλ. skriver Lk ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς κτλ. Till uttrycket jfr Lk 18: 13; Joh. 17: 1. Uppenbarligen har Lk velat tydligare markera talets adress än som göres hos Mt.: det är en undervisning riktad till hela kyrkan, som åsyftas med tilltalet οἱ ἀκούοντες (jfr nedan till 27). Uttrycket är bibliskt högtidligt (Gen. 13: 10; 2 Sam. 18: 24; 1 Krön. 21: 16 ff.; LXX, jfr ἐπαίρειν τὸ πρόσωπον εἰς Num. 6: 26). Det hör till de språkliga biblicismer, som Lk gärna färgar sin stil med. Situationen är alltså tecknad i korta men expressiva ordalag. Herrens tal kan börja.

1. *Saligprisningar och verop.*
20–26.

Hell eder, I fattiga,
ty edert är Gudsherraväldet.
Hell eder som hungren nu,
ty I skolen mättas.
Hell eder som gråten nu,
ty I skolen skratta.
Hell eder, när människorna hata eder och utstöta
eder och smäda eder och kasta bort edert namn
såsom något ont, för Människosonens skull;
glädjens på den dagen, ja dansen av fröjd,
ty se eder lön är stor i himmelen.
Ty på samma sätt gjorde deras fäder med profeterna.

Men

Ve eder, I rika,
ty I haven fått ut eder tröst.
Ve eder som ären mätta nu,
ty I skolen hungra.
Ve eder som skratten nu,
ty I skolen jämra eder och gråta.
Ve eder, när alla människor tala väl om eder,
ty på samma sätt gjorde deras fäder med de falska profeterna.

Enligt vår ovan utvecklade åsikt har Lk format inledningen till sin »bergspredikan» med BpM för ögonen. Vi måste därför söka bilda oss en uppfattning om efter vilka principer han därvid gått tillväga; ty endast på så sätt kunna vi lägga en fast grund för tolkningen av de lukanska makarismerna. — Dessa äro i BpM en hymnartad inledning till den följande undervisningen. Men den hymniska formen täcker ett *didaktiskt* innehåll, alldeles i stil med Ps. 1. Men det didaktiska återigen har *Gudsrikeskaraktär*, d. v. s. det är både till form och innehåll präglat av det eskatologiska budskapet om Guds rike. Makarismerna i BpM ligga på gränsen mellan profetisk förkunnelse och religiös undervisning. Det är emellertid uppenbart, att de i sin nuvarande form ha utvidgats. De paradoxala saligprisningarna ha utvidgats med andra av helt normal karaktär, som varje from jude kunde gilla och predika: de saktmodiga, de barmhärtiga, de renhjärtade, fridstiftarna, — dessa ha alltid prisats i judendomen, och deras plats i BpM:s saligprisningar röjer, att stoffet har vuxit i samband med den kyrkliga användningen. Makarismerna i BpM äro, sådana de föreligga för oss, en katekismus över kristna dygder, som mycket väl kunde vuxit sig ännu omfångsrikare än den är.

Lukas har nu i tvenne avseenden modifierat inledningen till BpM: han har (1) gjort om *katekismen till en predikan* och (2) ur innehållet tagit *de led, som ha paradoxal, antitetisk karaktär.*

Vad (2) beträffar, är det troligt, att Lk med sin reduktion av saligprisningarna i BpM har kommit närmare ett äldre skede av BpM:s utveckling. Men att Lk skulle haft till sitt förfogande Bergspredikan i en ursprungligare gestalt än Mt, är ett alldeles onödigt antagande. Lk ställer sin inledning under lidandets och martyriets synpunkt, och därmed är principen given för urvalet ur det rika makarismstoffet i BpM.

Transformeringen av 3 person hos Mt till 2 person hos Lk överensstämmer med lukansk stilegenhet (jfr Cadbury, Style 124 f.; se ovan s. 14). Bakom denna stilegenhet ligger ett religiöst motiv: känslan av Jesusordets aktuella budskap till kyrkan. Helt naturligt saknar Lk i högre grad än Mt sinne för den »historiska» aspekten på Jesu gärning och utsagor. Ännu för Matteus och hans kyrka är Jesu dialog med judarna en aktuell situation; motsättningen till lagens representanter är fortfarande en viktig religiös angelägenhet. Icke så för Lukas. Visserligen disputerar Jesus även i tredje evangeliet med judarna; men i själva verket talar han hela tiden till sin kyrka. Denna synpunkt har Lk radikalt genomfört på Bergspredikan, där han har gjort den av Mt traderade uppgörelsen med den fariseiska lagtolkningen till en undervisning av kyrkan i kärlek och barmhärtighet. Att förhållandet shulle vara det omvända: att Mt skulle av ett med BpL besläktat material ha utformat sina antiskriftlärda antiteser (kap. 5), är alldeles otroligt.

Anlägga vi denna synpunkt, behöva vi icke ingå i långa diskussioner för att taga ståndpunkt i den gamla striden om vem som har det »ursprungliga», Mt med οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, eller Lk med blott πτωχοί. Lk har läst Mt:s πτωχοὶ τῷ πνεύματι men ur sin lidandes- och martyrsynpunkt slopat den tillagda bestämningen till οἱ πτωχοί. Det är ju möjligt, att han även på denna punkt har kommit närmare en äldre form av denna makarism: אשרי העניים; men i så fall har hans återinförande av det blotta πτωχοί betytt en »pauperisering» av detta begrepp, och Mt har med sitt τῷ πνεύματι tolkat sin källa riktigt. Men sannolikare är det väl, att vid början står ett שְׁפַל רוּחַ (= ödmjuk), som hos

Mt har greciserats till πτωχὸς τῷ πνεύματι, vilket återigen hos Lk har skärpts till πτωχός. Denna skärpning går genom det hela. Hos Mt prisas de saliga, som äga de rätta religiösa dygderna. Hos Lk de, som *ha det ont*. Att han därvidlag skulle stå Jesus närmare än Mt är allmänt antaget, men är ej så säkert. Att Jesus ställde sig på det föraktade och okunniga folkets sida gentemot den härskande religiösa aristokratin, är säkert nog, men han bedrev ingen 'anavim-romantik', så som det ofta framställes. Hans μετανοεῖτε var riktat till alla, även de fattiga, föraktade och ringa i samhället.

Den genomförda *paradoxi*, som präglar makarismerna i BpL, behöver alltså icke vara något tecken på större »ursprunglighet». Enligt vår övertygelse är denna form av makarismkomplexet resultatet av en genomgripande redaktionell bearbetning.

μακάριοι οἱ πτωχοί,
ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

20. Texttraditionen är praktiskt taget säker; ty de spår, som finnas av en överflyttning till 3 person (αὐτῶν 20 b; χορτασθήσονται, γελάσονται 21) vittna endast om medveten eller omedveten anpassning till BpM. — Herren talar till sin kyrka och skiljer där på πτωχοί och πλούσιοι. Den uttalade antitesen ger oss anvisning om hur vi skola uppfatta innebörden av πτωχοί. De »rika» äro de världsliga, de som ha sin παράκλησις i detta livs njutningar och glädjeämnen. Denna betydelse av πλούσιος är äkta judisk; den rike är eo ipso materialist. I motsats till honom är ὁ πτωχός den världsförsakande människan, som föraktar den jordiska lyckan och *flyr* den såsom något ont och farligt. Det är alltså icke blott fråga om ett sinnelag, en inre hållning, utan om en genomförd livshållning. Vidare är därmed givet, att saligprisningen icke är utan vidare ett konstaterande av faktum, utan har implicite en *konditional* karaktär: hell eder, om I tillhören de »fattigas» kategori! Härutinnan står BpL helt och hållet på BpM:s linje:

den hymniska inledningen är även den parenetisk till sin tendens och skall även den tjäna undervisningen, förmaningen. Hos Mt har den därjämte en polemisk udd riktad mot de självbelåtna och högmodiga representanterna för lagrättfärdigheten. Hos Lk däremot äro makarismerna uteslutande adresserade till kyrkan. Det gäller att i dennas medvetande inbränna det elementära kravet: att försaka världen. Att detta är Lk:s tanke, säkras av veropen, som korrespondera med saligprisningarna. Men det svåra kravet framträder i lyckönskningens, lovprisningens form. Ty kravet är icke det första, utan Gudsrikets faktum och möjlighet.

Detta ligger redan i själva lovprisningen: μακάριοι. Men det uttalas uttryckligen i motiveringen: ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Ehuru i de följande makarismerna motiveringen pekar på den *kommande* förlossningen, är det ej därför nödvändigt, att i det första ledet uppfatta »Gudsherraväldet» rent futuriskt. Riket tillhör de fattiga, och ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ är allt vad Jesus har skapat genom sin gärning och sin Ande; men det allra största i denna totalitet är *hoppet*. Första makarismens ἐστίν är därför icke utan vidare = ἔσται. Men det omfattar också det futurala i eskatologisk bemärkelse. Mitt i glädjen över Anden och i lidandet var den lukanska kyrkan uppfylld av längtan efter den kommande förlossningen och fulländningen; jfr till detta v. 23. Den transcendenta Kristusverkligheten med dess framtidslöfte tillhör alltså de »fattiga». De övriga makarismerna variera detta tema.

μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.

21. Här uppträder antitesen i dess rena form: hungra — mättas. Den inledande makarismen företer en modifierad antites: de fattiga — Guds rike. I sin rena form skulle den ju lyda: »Saliga äro de *fattiga*, ty de skola bliva *rika*.» Emellertid är »Guds rike» det dominerande begreppet, och det träder därför in såsom andra ledet i antitesen. Och begreppet »Guds rike» omfattar

dessutom rikedomen, saligheten och utgör därför en motsättning till fattigdomen; det är ju den stora omvälvningen i de nu rådande förhållandena. »Rik» är ett för Lk så belastat begrepp, att det knappast vore användbart i överflyttad god bemärkelse. Den andra makarismen däremot är, liksom den tredje, rent antitetisk. Där stå kontrastbegrepp mot varandra: hungrande — mätta, gråtande — skrattande. Dessa två makarismer äro endast varianter av den första; οἱ πτωχοί differentieras och varieras i οἱ πεινῶντες och οἱ κλαίοντες. De »hungriga» äro närmast de, som förkasta och fly sinnenas tillfredsställelse med denna världens håvor och därför leva i betryckta, torftiga förhållanden. Dessa skola i det kommande Gudsriket finna sin mättnad. Kontrasten mellan deras närvarande läge och vad de ha att vänta skärps genom det νῦν, som går igenom både saligprisningarna och veropen. Det markerar det provisoriska i det närvarande läget och den kommande totala omsvängningen. Den bästa illustrationen är berättelsen om den rike mannen och den fattige Lasarus, där visserligen icke parusin, utan döden medför omkastningen, men där åskådningen är densamma. — De »gråtande» i närvarande tid äro närmast de, som genom sin motsättning till världen bli isolerade, chikanerade, berövade den tröst och uppmuntran, som positiva och hjärtliga relationer till människorna skänka.

Emellertid vore det nog oriktigt att allt för noggrant vilja precisera innebörden av πεινῶντες och κλαίοντες. Begreppen äro uppenbarligen rätt konventionellt använda såsom varierande synonymer till πτωχοί: *fattiga — hungriga — gråtande*, — dessa tre begrepp bilda tillsammans en enhet: de, som ha det ont här i livet, därför att de icke vilja vara solidariska med denna tidsåldern. De skola få sin belöning i den kommande eonen, i den eviga saligheten. — Begreppen äro konventionella; men de ha på samma gång en fast och innerlig relation till de konkreta omständigheterna, de faktiska livsförhållandena, såsom de nödvändigt måste forma sig för en μαθητής.

Någon *social* tanke ligger alltså icke bakom de här omhand-

lade makarismerna: att de fattiga skulle ha Gud på sin sida gent emot de rika, därför att de (de fattiga) under sin livstid blivit socialt förfördelade av kapitalisterna. Tanken är rent *religiös*; det är de fattigas lycka att de icke äro rika! Men detta är heller icke så att förstå, att de fattiga prisas därför att de i sin fattigdom äga den frihet och det lugn, som ger människan den sanna lyckan (jfr kynismen); ty de äro ju de hungrande och gråtande! Man kan heller icke med Grönbech tolka orden så, att de fattiga, hungrande och gråtande äro lyckliga, därför att de veta vad det är att *leva*, nämligen att oreserverat överlämna sig åt livet med dess smärta och lust; att träda ut ur sin säkrade, rationaliserade, borgerliga existens, och ge sig livet i våld. Huruvida detta var Jesu mening, skall här icke diskuteras; att det icke motsvarar Lk:s tanke, tarvar intet utförligt bevis. Redan det upprepade νῦν står i vägen för denna tolkning. Detta livet är endast fullt av lidande och sorg; glädjen består i tanken på vad som en gång skall komma.

Avvisas måste slutligen den tanken, att makarismerna skulle vara uttryck för en *asketisk* religiositet. Askes är visserligen icke Lk främmande, men icke i teknisk mening, icke heller såsom medel till vinnande av en högre andlig kvalitet eller av en förtjänst, som har anspråk på lön. Världsförsakelsen är en följd av Jesu förhållande till världen; en konsekvens av hans krav på efterföljd. Lärjungen måste välja mellan honom och världen (14: 25–35). »Saltet» i det kristna livet är just kampen för att hålla sig fri från livets lockelser och bära dess obehag för Kristi skull. Det är här icke fråga om något »sinnelag», men om hela existensen i alla dess relationer. Obehaget stegras till det yttersta, till lidande, i *förföljelsen.*

μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι
καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς
καὶ ὀνειδίσωσιν
καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν
ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

22. I karakteristiken av förföljelsesituationen har Lk utvidgat och ombildat Mt:s tre verb: ὀνειδίζειν — διώκειν — εἰπεῖν πᾶν πονηρόν. I stället få vi fyra verb, av vilka det första, μισεῖν, mera allmänt uttrycker lärjungarnas ställning i världen (jfr 21: 17; Joh. 15: 18 f.; 17: 14), de tre följande verben ha en mera speciell karaktär och äro mera tekniska än de hos Mt använda. Gemensamt är ὀνειδίζειν, smäda, som är vanligt i sådana sammanhang. Det är den brutala missfirmelsen; lärjungen överhöljes med grova tillmälen. Därjämte har Mt διώκειν, ett begrepp, som rymmer alla de mångfaldiga praktiska åtgärder, som kunde vidtagas för att isolera, skada och plåga de kristna. Därtill fogar sig förtalet (Mt 5:11). Lk sätter i stället vissa konkreta åtgärder, som ingå under det allmänna begreppet »förfölja»: ἀφορίζειν, utesluta från umgänge och samkväm, socialt bojkotta. Tolkningen av det andra verbet: ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα är ej alldeles säker. Att det skulle syfta på att ens namn blir struket ur den synagogala listan, är antaget av många, men det torde snarare böra sättas i nära förbindelse med ὀνειδίζειν. Är detta det brutala smädandet, så är ἐκβάλλειν κτλ undergrävandet av aktningen och förtroendet för lärjungens person (ὄνομα), alltså en motsvarighet till εἰπεῖν πᾶν πονηρὸν κατά (Mt 5: 11).

Förutsättningen är, att allt detta sker »för Människosonens skull», d. v. s. till följd av att lärjungen bekänner sig till Människosonen; ἕνεκα (= διά) är här kausalt, ej finalt. Förföljelse på grund av att man på annat sätt ådragit sig samhällets misshag, har intet värde. Det måste vara »för Människosonens skull», i efterföljelsen. Mt har det enklare ἕνεκεν ἐμοῦ. Att Lk ändrar detta torde väl dels bero på att han känner behovet av ett fylligare uttryck vid slutet av den ganska långa och mångledade satsen. Genom att sätta in ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου får han fram en god rytm i den utmynnande satsen. Men därmed uppnås även en saklig verkan: namnet »Människosonen» för tanken till Jesu eget lidande. För Lk är detta namn nära förknippat med tanken på Jes. 53 och Herrens lidande tjänare. Så ser också Stefanus i dödsstunden »Människosonen

stå på Guds högra sida» (Apg. 7: 56). Att Lk förnimmer ett inre sammanhang mellan martyriet och termen Människosonen är ofrånkomligt. Fråga är, om han även vill antyda en *motsättning* mellan »människorna» och »Människosonen», när han till skillnad från Mt sätter οἱ ἄνθρωποι såsom subjekt för förföljelserna. Vi återkomma till denna fråga i samband med v. 26 och 31.

χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε·
ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ
αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

23. Den sista saligprisningen skiljer sig formellt från de förra i två avseenden. Dels därigenom att den icke rör sig i bilder (πτωχοί, πεινῶντες, κλαίοντες), utan i konkreta termer; dels genom att till följd härav det andra ledet icke korresponderar med det första. Därmed brytes också konstruktionen med ὅτι, och ledet får en självständig, utförlig utgestaltning. Motiveringen kommer 23 b ἰδοὺ γὰρ κτλ., och får åter själv en motivering i 23 c κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ κτλ. Men mellan saligprisningen och motiveringen komma imperativen χάρητε — σκιρτήσατε. Den långa sats, som inledes med μακάριοί ἐστε, gör det nödvändigt, att skapa en ny anknytning för det motiverande γάρ 23 b. Detta sker genom imperativen: »Glädjens på den dagen, ja, dansen av fröjd». Denna uppmaning tar upp det inledande μακάριοι, men med en betecknande modifikation. Från det objektiva i de förra makarismerna glider föreställningen över till det subjektiva: glädjen i martyriet. Här genombrytes alltså formen för de första makarismerna, som äro uppbyggda över kyrkans ställning och hållning i världen såsom »fattiga», »hungriga», »gråtande», och där μακάριοι har en rent deklarativ karaktär. Nu uppmanas de förföljda att hängiva sig åt en stormande glädje här och nu (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ). Det gäller icke blott att mitt i sin fattigdom, sin hunger och sina tårar orubbligt fasthålla vid framtidshoppet, utan att *redan nu* smaka glädjen, saligheten. Denna är alltså icke oför-

enlig med lidandet. Tvärtom; den uppstår, när lidandet stegras till det högsta. Ty just då få de lidande lärjungarna den högsta vissheten om att vara bestämda för den eviga saligheten; de dela profeternas lott! Glädjen är alltså icke ett övervinnande av smärtan i ett slags mystisk njutning eller moralisk överlägsenhetskänsla, utan den är helt och hållet grundad i *hoppet*: »Ty se, eder lön är stor i himmelen,» d. v. s. hos Gud. De som lida för Människosonens skull ha en särskild plats i Guds hjärta och komma att i den kommande världen få en rik ersättning för sina prövningar. Denna försäkran bestyrkes genom en erinran om det enahanda öde, som drabbade profeterna, Guds sändebud till Israel i fordom tid.

I stort sett följer Lk här Mt, men han skärper formuleringarna. Glädjen förknippar han fast med den konkreta förföljelsesituationen genom att använda aoristus i imperativen och infoga ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (ביום ההוא). »Den dagen» är annars alltid hos Lk den yttersta (10: 12; 17: 31; 21: 34); något av den yttersta dagens fruktansvärda eldprov och översvinneliga salighet fyller även martyrsituationen. — Med σκιρτήσατε stegrar Lk motsättningen mellan yttre omständigheter och inre upplevelse till det yttersta. De plågade och förföljda lärjungarna skola hoppa och dansa av fröjd. Här skola vi säkerligen icke blott finna en avsiktlig retorisk hyperbol, utan en reflex av den översvallande lidandesglädje, som han ofta iakttagit i kyrkan. — Garantien för den himmelska lönen är det faktum, att det gamla Israel behandlade profeterna, de heliga gudsmännen, på samma sätt. Får den kristne martyren dessas lott här i livet, så kan han även räkna med samma lön i den kommande världen. Lk uttrycker sig mera allmänt än Mt, som skriver οὕτως γὰρ ἐδίωξαν, Lk: κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν, förmodligen med hänsyn till de olika former av fiendskap, Israel utvecklade gent emot profeterna. Subjektet för denna fiendskap är οἱ πατέρες αὐτῶν, Israel genom tiderna; det förbliver sig likt. Pronominet αὐτῶν refererar till οἱ ἄνθρωποι v. 22, vilket stöder antagandet, att detta uttryck i viss mån är kvalificerat (jfr 26. 31.)

24–26: *veropen*. Med de 4 saligprisningarna korrespondera hos Lk 4 verop. Dessa äro bildade i medveten motsättning till makarismerna och komplettera dem. Denna komplettering är nödvändig, därför att saligprisningarna hos Lk har formen av ett tilltal, av en apostrof. Då går det ej an att bortse från den ena gruppen bland åhörarna. Vänder sig förkunnaren direkt till οἱ πτωχοί, så förutsätter det, att även πλούσιοι äro närvarande, och då måste även de få sitt. Mt har en mera läromässig form; icke en predikan i andra person, utan ett lärostycke i tredje person, vilket icke innebär nödvändigheten av en genomförd antites. Icke heller äro alla hans makarismer så lämpade för att konfronteras med sin motsats.

Vid genomförandet av veropens formulering i korrespondens med makarismerna undviker Lk allt för stor likformighet och entonighet. Mot de fyra μακάριοι svara fyra οὐαί, som än står med dativ, än med vokativ, än kombinerat med en temporalsats. Motiveringen inledes med 3 ὅτι och ett γάρ som i makarismerna. — I stället för att säga om de rika, att de skola gå miste om Guds rike, förklarar första veropet, att de ha redan »fått ut sin tröst». παράκλησις är ett eskatologiskt begrepp, synonymt med Guds rikes salighet men på samma gång möjligt att använda om det rent mänskliga, materiella. Men även i denna senare bemärkelse har det en *absolut* klang: det som stillar människans djupaste behov och längtan. De rika finna sin tillfredsställelse här i världen; när den nya världen kommer, ha de ingen affinitet till den och intet anspråk på den; under det att de »fattiga» leva i hoppet om denna nya värld, offra allt för den och ha Kristi löfte om den. — De nu mätta skola då hungra, de nu skrattande skola då jämra sig och gråta. Slutet av tredje veropet gestaltar Lk fylligare genom att inskjuta ett πενθήσατε framför κλαύσετε. Verbet har han från Mt 5: 4 μακάριοι οἱ πενθοῦντες. Översättningen πενθεῖν med »sörja» är egentligen inte fullt tillfredsställande, enär vi med »sörja» närmast tänka på den stumma sorgen, under det att πένθος är en förtvivlad, lidelsefull jämmer och klagan, speciellt över en död. Motsatsen

till πενθεῖν är Mt 5: 4 παρακαλεῖσθαι, som icke betyder »lugna» en sörjande, utan att ta bort hans jämmer och vända den till glädje (jfr Lasarus i Abrahams sköte, 16: 25). — Antitesen till den långa lidandesmakarismen är kort och sammandragen. Mot uppräkningen av alla världens fientliga åtgärder mot lärjungarna svarar endast καλῶς εἰπεῖν från »alla människors» sida. Veropet motiveras icke uttryckligt. Man skulle vänta: ὅτι ἀπέχετε τὸν μισθὸν ὑμῶν. Men denna formulering var redan föregripen i veropet över de rika och kommer därför icke till användning här. Tanken ger sig av sig själv genom hänvisningen till hur Israel genom tiderna gynnade de falska profeterna gent emot de äkta. — I motsats till de förföljda stå alltså icke förföljarna, utan de som åtnjuta världens bevågenhet. Bakom ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσιν står Mt 5: 11 ὅταν εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν. Huruvida πάντες οἱ ἄνθρωποι betyder: alla utan undantag (alltså även de ogudaktiga), är tvivelaktigt. Vi torde här knappast ha den tanken, att den som inga fiender har, han kan icke vara en äkta kristen; han kompromissar med världen. πάντες οἱ ἄνθρωποι är väl snarare ett mera emfatiskt οἱ ἄνθρωποι = världen i gemen, de utanför (jfr 12: 8 f. πᾶς ὃς ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων . . .). Detta sista verop visar nu klart, att hela BpL är riktad till kyrkan. Ty utanför kyrkan är det ju intet fel att vara väl omtalad av människorna. En kristen däremot kan uppnå detta endast genom att slå av på sin kristendom och anpassa sig efter världen; genom att väja undan för förföljelsen. De »rika» och »fattiga» ha vi alltså att söka i församlingen; genom denna går klyftan mellan πτωχοί och πλούσιοι, mellan äkta och falska kristna, mellan dem som försaka världen och dem som sitta fast i denna tidsåldern. Genom saligprisningarna och veropen är nu skiljelinjen dragen rakt genom församlingen, genom kyrkan. Den följande undervisningen riktar sig främst till de äkta kristna, till dem, som villigt ta på sig försakelsen och lidandet och icke vika tillbaka för konsekvenserna av sitt lärjungaskap. Det är förföljelseetik och lidandesetik, som inpräglas av BpL.

2. *Kärleken.*

27—35.

Men eder, mina åhörare, säger jag:
Älsken edra ovänner,
gören gott mot dem som hata eder,
välsignen dem som förbanna eder,
bedjen för dem som tala illa om eder.

Om någon slår dig på ena kinden,
så bjud honom också den andra.
Den som vill taga manteln ifrån dig,
förvägra honom icke heller livklädnaden.
Giv åt envar som beder dig,
och av den som tager från dig vad ditt är,
skall du ej kräva det igen.

Och såsom I viljen, att människorna skola göra mot eder,
på samma sätt skolen ock I göra mot dem.

Och om I älsken dem som älska eder,
vad haven I då för nåd?
Även syndarna älska ju dem som dem älska.
Och om I gören gott mot dem som göra gott mot eder,
Vad haven I då för nåd?
Även syndarna göra detsamma.
Och om I lånen åt dem av vilka I hoppas på gengäld,
Vad haven I då för nåd?
Även syndare låna åt syndare för att få lika igen.
Nej,
Älsken edra ovänner, och gören gott
och lånen utan att hoppas på gengäld;
då skall eder lön bliva stor,
och I skolen vara den Högstes barn.
Ty han är god mot de otacksamma och onda.

27. ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν. — Övergången till undervisningen förmedlas av ett ἀλλά, som jämte πλήν (24. 35) gärna begagnas i Lk:s komposition. ὑμῖν står emfatiskt och antyder en viss motsats mellan dem som voro föremål för saligprisningarna och veropen och οἱ ἀκούοντες, till vilka själva talet är riktat. Motsatsen kan icke blott avse de rika etc. (24 ff.), så att οἱ ἀκούοντες blott skulle vara de äkta kristna, de som verkligen »höra»; ty slutliknelsen räknar med båda typerna inom åhörarkretsen: de som höra och göra, och de som höra men icke göra (47 ff.). Adressaterna både för makarismerna och veropen och för undervisningen måste vara de samma: kyrkans medlemmar. Med ἀλλά kan då icke vara införd en rent saklig motsättning, utan satsen markerar övergången från den mera allmänt och principiellt hållna inledningen till den konkreta undervisningen. Det ὑμεῖς som går igenom inledningen (μακάριοι . . ., οὐαί . . .) är av mera retorisk, proklamerande karaktär. Nu får det realt innehåll. Jesus vänder sig nu till skaran av lärjungar framför honom och börjar sin undervisning om det kristna livets grundlagar. Det λέγω, som här bebådar den följande undervisningen är icke obetonat, som skulle det endast markera övergången till talet; det har samma vikt som ὑμῖν: nu kommer ett auktoritativt ord till de närvarande:

27. 28. ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν,
καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς,
εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς,
προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

Lk har utvidgat Mt betydligt. I stället för Mt:s två led:

ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ
προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,

som utgöra en parallelismus membrorum med synonyma delar, få vi hos Lk en uppräkning av olika situationer och möjligheter, i vilka kärleken skall bevisas. Tendensen att fatta det typiska

konkret möter oss också annars hos Lk. Det kan t. ex. erinras om 14: 26 jämförd med Mt 10: 37:

> Den som älskar fader eller moder mer än mig,
> är mig icke värdig.
> Den som älskar son eller dotter mer än mig,
> är mig icke värdig.

Fader, moder, son, dotter representera här en och samma sak: de naturliga familjebanden. Uttryckssättet är poetiskt parallelliserande. Lk däremot räknar upp alla tänkbara familjerelationer: fader, moder, hustru, barn, bröder och systrar. Även om den förnämliga stilform, som är bevarad hos Mt därigenom bryts, uppnår dock Lk genom sitt förfarande en ganska stark verkan, just genom det kvantitativa. Hans formulering av budet om fiendekärleken måste uppfattas som en homiletiskt utvidgad form av det ursprungliga Jesusordet. Vid denna utgestaltning har Lk:s sinne för antitesen spelat in, men har endast haft ringa möjlighet att göra sig gällande, enär han i huvudsak var bunden av sin förlaga. Med genomförande av den antitetiska principen skulle budet lyda: älsken dem som hata eder. Men formen: »Älsken edra ovänner» var oantastbar, och så fick det till ἀγαπᾶν antitetiska μισεῖν komma självständigt och kontrasterat med καλῶς ποιεῖτε. Endast i ledet »välsignen dem som förbanna eder» lyckas antitesen fullt ut. Fjärde ledet kommer från Mt: bedjen för dem som chikanera eder. Även här som vis à vis Mt 5: 11 undviker Lk ordet διώκειν, som föreföll honom vara för allmänt. Han söker mera konkreta termer. ἐπηρεάζω är att behandla någon brutalt, oförskämt, även att tala föraktligt, nedsättande om någon. I denna senare bemärkelse ha vi verbet 1 Petr. 3: 16 (οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν = καταλαλεῖν, jfr ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε). Denna betydelse passar också bäst Lk 6: 28: »Bedjen för dem som gå omkring och tala illa om eder». Svenska bibelöversättningens »dem som förorätta eder» är otillfredsställande. I sina böner skola lärjungarna ta in de människor, om vilka de veta, att de gå omkring och göra vad

de kunna för att bringa de kristna i vanrykte. Först i 29 skrider tanken fram till den direkt fientliga *handlingen*. I 27–28 stannar den ännu vid den fientliga hållningen i sinnelag och ord.

Raden av förmaningar öppnas med det klassiska: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, jfr Mt 5: 44. Vad är det för ἐχθροί det är fråga om? Hos Mt är det *kyrkans* fiender: οἱ διώκοντες ὑμᾶς. En ursprungligare, folkligare ἐχθρός-typ är skildrad i de föregående verserna under benämningen ὁ πονηρός (Mt 5: 39). Denna är den hänsynslösa med-israeliten, som behandlar sin landsman på det hänsynslösaste sätt. Lk slår ihop båda dessa kategorier av ἐχθροί och kombinerar ordet om att älska sina ovänner med budet att finna sig i övervåld. På så sätt får ἐχθρός hos Lk vidare innehåll och en större konkretion. ὁ πονηρός Mt 5: 39 har smält samman med οἱ ἐχθροί 5: 44 till de ἐχθροί, som dominera tanken Lk 6: 27–29. Att Lk därvid även tänkt på οἱ διώκοντες är sannolikt, jfr sista saligprisningen (22), där vi ha både μισεῖν och ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν (= ἐπηρεάζειν); här är det fråga om att lida »för Människosonens skull». Denna synpunkt är säkerligen med även vid budet om att älska ovännerna (= οἱ διώκοντες). Men begreppet ἐχθρός och budet rörande dem är icke begränsat allenast till fiender för Kristi skull, utan även fiendskap av annat ursprung är avsedd. Även den hänsynslösa och brutala medmänniskan är med, hon som har fattat personligt agg till lärjungen och söker att skada honom på alla upptänkliga sätt.

Dessa ἐχθρούς skola lärjungarna älska, ἀγαπᾶν, icke hata, μισεῖν. Hatet ligger på ovännernas sida: οἱ μισοῦντες. Fiendekärlekens väsen och utslag bestämmes av motsatsen till hatet, den naturliga känslan gent emot den som vill ens ofärd. Lärjungen skall bannlysa alla sådana tankar och stämningar och vilja sin oväns väl. Detta exemplifieras i de tre följande imperativiska καλῶς ποιεῖτε, εὐλογεῖτε, προσεύχεσθε περί.

Καλῶς ποιεῖν återvänder 32 i formen ἀγαθοποιεῖν. Lärjungen skall så ofta tillfälle erbjuder sig handla till sin fiendes fördel. Det är icke fråga om speciella välgärningar, utan om den ständiga praktiska hållningen i smått som i stort; jfr 31

εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς har en tillspetsad, nästan formelartad karaktär. Lärjungen skall besvara förbannelsen med dess diametrala motsats: välsignelse. Förbannelsen, κατάρα, var i sin högtidliga form ett mäktigt vapen mot fiender, ogudaktiga och skadegörare. I vårt sammanhang torde det väl närmast vara tänkt på grov smädelse utslungad av ὁ ἐχθρός, alltså = ὀνειδισμός. Mot sådana förolämpningar skall lärjungen sätta εὐλογία, goda och vänliga ord och icke låta sig förledas att betala tillbaka med samma mynt. Det skulle strida mot kärleken.

προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. Under det att ovännen är i full fart med att hos människorna utså misstro och förakt gent emot lärjungen, skall denne vara verksam hos Gud till sin belackares bästa. Han skall bedja för honom, gå i förbön för honom. Detta är icke en manifestation blott av lärjungens ödmjukhet, av hans avståndstagande från varje tanke på vedergällning. Det är ett realt ingripande till ovännens bästa. Förbönen har enligt nytestamentlig åskådning och erfarenhet en verklig makt, den kan uträtta mycket. Den kan avvända från ovännen det straff han drager över sig genom sin ondska. Förbönen kan också leda till hans omvändelse och frälsning.

De tre imperativerna markera tre viktiga funktioner av fiendekärleken. Men de uttömma givetvis icke denna. Icke heller Lk ser i dessa bud en definition på ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθρούς, utan snarare en exemplifiering, som skall illustrera vad det är fråga om. Att så är fallet ger 29 vid handen.

29. τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα
πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ
ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον
καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.

Lk har här reducerat Mt:s treledade parallellism till två led; den ἀγγαρεία, som hos Mt kommer i tredje rummet, var väl icke aktuell i Lk:s miljö. Vidare har Lk förbättrat grekiskan och strukit en del detaljer, som föreföllo honom onödiga. Dubbelordet har därför fått en korthuggen och sententiös form. Mest an-

märkningsvärt är att Lk kastar om ordningen mellan χιτών och ἱμάτιον: Den som vill ta från lärjungen manteln, han må även få ta livklädnaden. Lk har inte känt grunden för ordningen hos Mt: livklädnad — mantel, utan tänkt som så, att först kommer det yttersta plagget, manteln, ifråga; sedan det plagg, som bäres närmast kroppen. — Även denna passivitet gent emot våldsverkaren hör till ἀγάπη. Denna är ju en del av lärjungens »fattigdom», genom vilken han skiljer sig från världen, från »de rika», som följa vedergällningens och självhävdelsens lag. Kärlek är lidande, lösgörelse från världen. Här stå vi vid tyngdpunkten i Lk:s ἀγάπη-begrepp. Det aktiva hör också dit (27. 28), men huvudsaken är att *förhålla sig rakt motsatt den naturliga människan.* Ur denna synpunkt sluta sig v. 27–29 samman till en enhetlig tanke.

30. Ur denna synpunkt får även det följande ordet om givandet en naturlig anslutning:

παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ
ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.

Även här ligger huvudvikten på motsättningen till världens sätt och lösgörelsen från detta, alltså på den kristnes huvuduppgift och huvudförutsättningen för att kännas och godtagas av kyrkans Herre. — Anslutningen till Mt 5: 42 är uppenbar, avvikelserna betecknande. Hos Mt ha vi åter två parallella och synonyma led:

τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ
τὸν θέλοντα ἀπὸ σου δανείσασθαι μὴ ἀποστράφῃς.

Här är samma tanke varierad i de två leden: »Hjälp den som begär din hjälp», — det må nu vara fråga om det ena eller andra. De upptagna konkreta fallen äro exemplifierande. Lk återigen håller sig till det konkreta fallet och finner därför det andra ledet hos Mt överflödigt, tautologiskt, och ersätter det med en formulering, som ytterligare inskärper och generaliserar tanken i v. 29 b.: ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. Det sålunda för-

svunna δανείζειν dyker åter upp längre fram (34. 35). I stället för manteln och livklädnaden (29 b) kommer det allt omfattande τὰ σά, mot μὴ κωλύσῃς svarar μὴ ἀπαίτει. Detta senare verb är säkert framkallat av det föregående δίδου: det är fråga om att låna ut redskap och andra föremål, även matvaror; αἰτεῖν är här icke tigga utan: begära till låns; διδόναι är alltså kongruent med δανείζειν. Därmed är också begreppet ἀπαιτεῖν aktualiserat och kommer till användning i den andra satsen. Låntagaren och rövaren äro av Lk parallelliserade; vad man äger hotas främst från dessa två håll. Världsmänniskan garderar sig därför sorgfälligt mot dessa faror. Lärjungen däremot låter dem få vad de begära och eftersträva.

31. καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι,
καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε ὁμοίως.

Med v. 30 kan man säga, att budet om ἀγάπη, om mänsklig självuppgivelse, har fått sin typiska, sammanfattande formulering. En höjdpunkt är nådd, och här inträder den s. k. »Gyllene regeln» (Mt 7: 12). Att detta bud uttrycker intentionen hos lagen och profeterna (οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται) har intet intresse för Lk. För honom är regeln inseglet på det kristna livet i enlighet med Herrens vilja. Ordet förknippas med v. 30 med ett καί. Detta καί bryter den asyndetiska konstruktion, som råder v. 27–30 och antyder, att nu kommer sista ledet i raden av bud. Med 32 börjar också ett nytt, icke imperativiskt utan resonerande avsnitt (32–34). — Efter raden av konkreta bud kommer den Gyllene regeln som en generell sammanfattning av principiell karaktär. Då det nu gäller att fastställa, hur Lk har tolkat regeln och varför han har insatt den i detta sammanhang, torde det vara riktigt, att det redan tidigare (s. 39) diskuterade begreppet οἱ ἄνθρωποι blir vår utgångspunkt. Är vårt intryck riktigt, att »människorna» i Lk:s bemärkelse äro οἱ ἔξω, så ha vi alltså icke här en regel för lärjungarnas inbördes förhållande — detta är reglerat av helt andra synpunkter; utan det är återigen fråga om kyrkans förhållande till världen; alltså en

sammanfattande motivering av den aktiva och passiva fiendekärleken: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Normen för sitt förhållande till den fientliga världen skall lärjungen ytterst finna *hos sig själv*. Efter hela det sammanhang, i vilket Gyllene regeln här står kan det icke vara tal om att tolka den som en praktisk vishetsregel: bemöt människorna så, som du vill bli bemött av dem. Gyllene regeln rymmer ingen diplomati. Den syftar uteslutande på lärjungens självprövning i fråga om hans beteende mot dem som behandla honom illa. *Även gent emot dem* skall denna norm ha sin giltighet: såsom I viljen att man skall göra mot eder, precis så skolen I vara mot andra! Lärjungen skall så att säga identifiera sig med sin ἐχθρός, inta hans plats och se vad som följer därav för hans hållning gent emot ovännen. — Detta är ju i och för sig icke någon religiös princip. Den är i och för sig rent human. Men Lk har accepterat den och införlivat den med sin bergspredikan i den känslan, att här får den kristna ἀγάπη-principen sitt starkaste och mest pregnanta uttryck, enär ju Gyllene regeln faktiskt upphäver skillnaden mellan »jag» och »du» och sålunda på det mest absoluta sätt markerar motsättningen till världens tanke- och handlingssätt, som just är baserat på klyftan och motsättningen mellan jag och du. Inför Gyllene regeln måste varje tanke på självhävdelse och vedergällning bortfalla; den är därför på sitt sätt en tillspetsad formulering av budet: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Budet har efterhand fått en så våldsam tillspetsning, att det gör sig gällande ett behov av motivering. Denna övertar Lk från Mt (5: 46) under delvis omformulering (32–34).

32. καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς,
πoία ὑμῖν χάρις ἐστίν;
καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν.
33. καὶ γὰρ ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς,
πoία ὑμῖν χάρις ἐστίν;
καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.

34. καὶ ἐὰν δανείζητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν,
ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν;
καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα.

V. 32 skulle man vänta ett γάρ eller καὶ γάρ i stället för det enkla καί, som står där. Detta καί liksom det som inleder v. 31 vittnar emellertid om ett visst mekaniskt drag i Lk:s övertagande och infogande av sitt källmaterial. Han är i allra högsta grad kompilator, på samma gång han äger förmåga av utmärkt komposition. Det nu följande ordkomplexet har han tämligen mekaniskt tagit in i sin bergspredikan och inlett med ett καί. Resonemanget hade sin betydelse för honom: motsättningen till världens sätt att tänka och handla. Men viktigare är för honom den rent religiösa motiveringen, tanken om »lönen», som behärskar rekapitulationen v. 35. — Lk har i detta avsnitt omstiliserat Mt ganska kraftigt, dock utan att företa någon meningsförskjutning. I stället för det hypotetiska ἐάν sätter Lk först det allmänt argumenterande εἰ för att sedan övergå till ἐάν (33. 34); det mest generella uttryckssättet användes vid det vidaste begreppet: ἀγαπᾶν. — I stället för Mt:s två synonyma parallellbegrepp ἀγαπᾶν — ἀσπάζειν har Lk åter tre led: ἀγαπᾶν — ἀγαθοποιεῖν — δανείζειν. Han specialiserar begreppet ἀγαπᾶν med anknytning till tidigare formuleringar. Stilen med upprepandet av samma verb (ἀγαπᾶν — ἀγαπῶντας, ἀγαθοποιεῖν — ἀγαθοποιοῦντας) är icke alldeles genomförd vid δανείζειν (34). — I stället för τελῶναι och ἐθνικοί hos Mt sätter Lk ἁμαρτωλοί, som närmast torde motsvara Mt:s ἐθνικοί. Det är folk utanför kyrkan, οἱ ἄνθρωποι, som leva utanför frälsningens och Andens område. Hos dem råder som regel och praxis att hjälpa sina vänner; det är det rent mänskliga att göra så. För lärjungen däremot gäller det att vara annorlunda än världens barn. Är han som de, då har han ju intet företräde för dem. Mt frågar: τίνα μισθὸν ἔχετε. Ordet μισθός kommer igen hos Lk i rekapitulationen (35). V. 32–34 skriver han i stället ποία ὑμῖν χάρις; tanken är densamma som hos Mt: om I gören så som alla andra människor,

vad hjälper det eder hos Gud? Frågan är retorisk, svaret är givet. χάρις torde här snarare böra översättas med »nåd», »ynnest» än med »tack». I betydelsen »nåd» motsvarar det μισθός, som ju i BpM användes om Guds erkännande bevågenhet. Närmaste parallell till Lk:s formulering är 1 Petr. 2: 19. 20: τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως. I v. 20 varieras χάρις: ποῖον γὰρ κλέος εἰ κτλ. för att slutligen återkomma: τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ. κλέος, berömmelse, använt synonymt med χάρις, säkerställer betydelsen av denna vokabel. — ἀγαπᾶν utsäges även om οἱ ἁμαρτωλοί parallellt till lärjungens ἀγαπᾶν. Ordet har alltså icke någon specifikt religiös innebörd, utan uttrycker en människas vänskapliga, välvilliga inställning och hållning gent emot en annan. Det står alltså mycket nära ἀγαθοποιεῖν, som uttrycker det aktiva i ἀγαπᾶν.

33. Satsen inledes med ett καὶ γάρ, som man kunde väntat att finna i spetsen för föregående vers. Vid övergången till v. 34 skulle ett enkelt καί passat bättre i likhet med vad som är fallet v. 34. Lk torde ha uppfattat v. 33. 34 mera som ett förtydligande av v. 32 än som nya, självständiga moment, vilket kan förklara καὶ γάρ. — För att undvika monoton omständlighet förkortar Lk sista satsen i anslutning till Mt 5: 46. 47: τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.

34. Såsom ett viktigt led i det mera allmänna ἀγαθοποιεῖν anser Lk den kärlekens verksamhet, som kan uttryckas i δανείζειν, låna. »Giv åt envar som beder dig» (om ett lån), har han tidigare inskärpt (30). Lärjungen får inte på världens vis tänka på sin egen fördel utan villigt ge sitt ifrån sig, när någon kräver det. Det är alltså icke motivet att hjälpa den behövande, som står i förgrunden, utan den kristnes skyldighet att vara annorlunda än andra. Det krävs av honom. Denna grundtanke går, som redan ofta påpekats, genom hela denna undervisning om ἀγάπη. Kärleken har inget värde, om den icke är av överldslig art. Så skall lärjungen låna ut och låna bort utan tanke på att

därigenom skaffa sig en fördel. Annars beter han sig som en vanlig människa, en ἁμαρτωλός. Även denna ger lån, när han räknar med att själv bli hjälpt med lån en annan gång. — ἐὰν δανείζητε (τοιούτοις) παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, — λαβεῖν är att förstå i enlighet med det utförligare ἀπολαβεῖν τὰ ἴσα: få samma hjälp av den andra, när det behövs. *Do ut des*, — det är världens låneprincip. Begreppet »världens barn» understrykes på det kraftigaste: ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτολοῖς δανείζουσιν. I och för sig kunde det räckt med ἁμαρτωλοὶ δανείζουσιν, men ἁμαρτωλοῖς markerar ytterligare, att så går det till i världen. Den bestämda artikeln är icke utsatt, varigenom det kvalitativa i begreppet framhäves.

35. πλὴν
ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ
ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες.
καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς,
καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου,
ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς.

I likhet med sitt sätt att markera övergången från saligprisningarna till veropen övergår nu Lk med ett πλήν till att resumera vad som sagts om kärleken. Denna resumé träder i skarpaste motsättning till vad som i det närmast föregående stycket utförts om hur οἱ ἁμαρτωλοί brukar göra. Den första och grundläggande tesen (27 a) återvänder nu: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν och förknippas i anknytning till v. 33. 34 med ἀγαθοποιεῖν och δανείζειν. Det specifikt kristna i dessa två verksamheter kommer till uttryck i μηδὲν ἀπελπίζοντες. Läsarten μηδένα ἀπελπίζοντες (ℵ sy) har icke mycket för sig, ehuru den språkligt sett är den bästa: »utan att beröva någon hoppet», alltså utan att låta någon, som kommer och ber om hjälp, bli besviken. Denna tanke faller utanför tankegången i det föregående, där det ju fordrades, att man skall ge lån utan att man själv kan vänta någon gentjänst (jfr παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, 34). Vidare torde det vara ganska säkert, att μηδὲν ἀπελπίζοντες hör både till ἀγαθοποιεῖτε och δανείζετε. Men då passar endast betydelsen »hoppas på gengäld».

ἀπελπίζειν betyder annars så gott som överallt »uppge hoppet om något», desperare de aliqua re. I betydelsen »hoppas på gengäld» förekommer det endast på detta ställe. I språkligt avseende är alltså detta bruk av ἀπελπίζω märkligt och enastående. Det tycks vara ett förstärkt ἐλπίζω i stil med ἀπολαμβάνω, ἀπέχω o. d. Om det språkliga problemet förblir öppet, så är dock meningen klar: lärjungen skall göra gott och ge lån utan den ringaste tanke på gengäld. Då har han Guds fulla behag och erkännande. Uttrycket för detta är detsamma som i saligprisningen av de av världen förföljda (23). Futurum ἔσται är det logiska och betecknar följden av lärjungens rätta förhållande. Realiteten, som ligger i ὁ μισθός omskrives: καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου.

Mt (5: 45) har ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Lk sätter i stället det hos honom oftare förekommande ὁ ὕψιστος (1: 32. 35. 76; 8: 28; Apg. 7: 48; 16: 17). Vad det gäller är att få barnaskap hos Honom, som är upphöjd över världen och dömer den. Endast den som själv bryter med världen kan uppnå denna ställning. Att vara en den Högstes son är lärjungens χάρις. Begreppet »son» i förhållande till Gud, den Högste, uttrycker här mindre det intima och förtroliga i relationen till Gud än det att vara upptagen i Guds suveräna nåd och intagen i hans maktsfär och på samma gång befriad och frälst från denna världen och träldomen under de onda makterna där. Men υἱὸς ὑψίστου är likväl intet enbart formellt begrepp. Det rymmer även tanken om Gudslikheten. Denna sida av föreställningen kommer till synes i ὅτι-satsen, som hänvisar till Guds godhet. Det är dock icke tillrådligt att för starkt betona likheten med Gud i den lukanska son-tanken. En viss olikhet tycks föreligga i förhållande till Mt, som skriver: ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, »att I mån vara (verkliga, äkta) söner av den himmelske Fadern». Här kunna vi utan tvivel finna tanken om att lärjungen skall återspegla Faderns väsen, icke blott följa hans föredöme; korrelationen mellan υἱός och πατήρ talar för en sådan förståelse, men hos Lk träder i stället för Fadern ὁ ὕψιστος, och barnaskapet är en μισθός, — ty satsen καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου ansluter

sig epexegetiskt till den föregående satsen καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς. Att barnaskapet hos den Högste betecknas såsom den stora »lönen» för lärjungens ἀγάπη gent emot den fientliga världen, tillsäger oss att visa försiktighet vid bestämmandet av det lukanska son-begreppet. Att detta icke är uttömt i och med själva relationen: att vara upptagen i den Högstes nåd och äga hans gillande, är självklart. Men huvudvikten torde nog ligga på det momentet. I fråga om innehållet av lärjungens relation till Fadern, så torde det enligt lukansk åskådning vara bestämt av den Helige Andes gåva, jfr 11: 11–13: »Om I som ären onda (fäder), förstån att giva edra barn goda gåvor, huru mycket mer skall då icke den himmelske Fadern giva helig ande åt dem som bedja honom.» Att vara »den Högstes son» är för Lk sakligt sett att mottaga Andens gåva och kraft. Denna sida av son-relationen beröres emellertid icke i det här behandlade sammanhanget. Här är det främst fråga om den Högstes nåd och gillande, vilket den lärjunge får och har, som riktar sitt liv efter Jesu undervisning om ἀγάπη. Är denna uppfattning riktig, då måste den följande ὅτι-satsen förstås så, att den anger *motivet* och *normen* för de krav den Högste ställer på sina barn: Han är själv god mot de otacksamma; så begär han också av sina barn, att de skola vara likadana; det är betingelsen för deras förblivande i barnaskapet. Tanken på Guds *föredöme* står alltså icke i förgrunden, ehuru det givetvis heller icke saknas. Huvudsaken är emellertid Guds *vilja* och *normen* för kyrkans etik. Normmotivet är otvivelaktigt starkare i Lk:s tanke än föreställningen om att bli lik Gud, det högsta etiska föredömet. — Den Högste är χρηστός, god, mild, hjälpsam, tjänstvillig; också i klassisk grekiska ofta om den, som bevarar sitt tålamod, sin välvilja och tillmötesgående under vidriga omständigheter. Gud har att göra med samma sorts personer som lärjungen: πονηροί, men dessutom med ἀχάριστοι, människor, som motta hans otaliga gåvor och välgärningar utan att tacka för dem, ja med knorr och kritik. Det är av betydelse för fastställelsen av Lk:s ἀγάπη-begrepp att Gud, normen för lärjungens liv, karaktäriseras som

χρηστός. Det stadfäster vad som ovan påpekats, att kärleken för Lk är det osjälviska ἀγαθοποιεῖν och att bära världens ondska utan agg eller tanke på vedergällning.

Så är då kärleksbudet framställt och utvecklat, positivt (27–31) och antitetiskt (32–34), sammanfattat och förankrat i Guds väsen och vilja (35). Nu anslås det andra stora temat: *barmhärtigheten.*

3. *Barmhärtigheten.*

36–42.

Varen barmhärtiga,
såsom eder fader är barmhärtig.
Dömen icke,
så skolen I icke bliva dömda;
fördömen icke,
så skolen I icke bliva fördömda.
Förlåten,
så skolen I få förlåtelse.
Given,
så skall eder bliva givet:
ett gott, packat, skakat och rågat mått skall man
ge eder i famnen.
Ty med vad mått I mäten,
skall mätas åt eder igen.

Undervisningen om ἀγάπη ställde lärjungen vis à vis världen. I det följande avsnittet ställes han även vis à vis sig själv. Budet om ἀγάπη fördjupas till budet: varen *barmhärtiga.* Det objektiva i ἀγάπη kompletteras med det personliga och känslomässiga i οἰκτιρμός. Ett psykologiskt moment kommer in och gör sig starkt gällande. Lärjungen ledes till självrannsakan och in i de djupare sammanhangen mellan personlighet och liv.

36. γίνεσθε οἰκτίρμονες,
καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.

Jesu undervisning om Guds rikes rättfärdighet Mt 5 utmynnar i det monumentala ordet (5: 48): »Varen alltså (οὖν) fullkomliga (τέλειοι), såsom eder himmelske Fader är fullkomlig.» Det är påtagligt, att detta ord hos Mt står på en synnerligen framskjuten plats. Det sammanfattar i en pregnant formel hela den föregående undervisningen. Man kan säga, att begreppet τέλειος är inbegreppet av hela den kristna rättfärdigheten. — Hos Lk har motsvarande logion (36) ingen så utmärkt plats i sammanhanget. Det står asyndetiskt i förhållande till det föregående, förknippat genom καί med det följande. Det kan icke råda tvivel om att det inleder den följande serien av imperativer. I förhållande till dem har barmhärtighetsbudet samma tematiska ställning som kärleksbudet.

Frågan är emellertid, hur vi skola uppfatta det lukanska οἰκτίρμονες i dess förhållande till Mt:s τέλειοι. Ty att Lk endast följer en annan traditionsvariant av ett för honom och Mt gemensamt men långt bakom liggande urord, är en oantagbar teori. Det sätt på vilket Lk förknippar Mt 5: 48 med 7: 1 genom att ställa det förra ordet i spetsen för de med 7: 1 börjande buden, ger oss säkerhet för att det är Lk, som har ändrat Mt:s τέλειοι till οἰκτίρμονες. Ändringen låg ju nära till hands. Guds χρηστότης och det stoff, som han nu närmast avsåg att använda, lade barmhärtighetens begrepp och term nära. Men ändringen av τέλειος är icke rent godtycklig. Lk måste ha känt sig vara i sin goda rätt, då han företog denna språkliga omformning. För honom var barmhärtigheten det högsta, det kristna livets fullkomning. Huruvida därvidlag Paulus' värdering av kärleken såsom det högsta (1 Kor. 13; σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol. 3: 14) kan ha spelat in, är icke möjligt att avgöra; men uteslutet är det icke.

I spetsen för den nya serien av imperativer ställer alltså Lk begreppet οἰκτίρμων. Detta är Jak. 5: 11 kombinerat med πολύσπλαγχνος, jfr σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί Fil. 2: 1; Kol. 3: 12. Det är alltså en affektbetonad term. Men barmhärtigheten består icke i blott medlidande med de olyckliga och hjälplösa. Den omfattar också ὁ ἐχθρός. Även mot honom, ja, främst mot honom

skall lärjungen känna och visa barmhärtighet. Härmed fördjupas budet ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Det är icke tillräckligt att göra gott mot ovännen och tåligt finna sig i hans misstankar och övergrepp, utan det är också nödvändigt att i sitt hjärta omfatta honom med personlig sam- och medkänsla. Ett korrekt ἀγάπη-förhållande till ovännen kan vara förenat med inre isolation från honom, till och med under uppfyllande av budet: προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς (28). Under sådana omständigheter kommer givetvis ἀγάπη ej till sin rätt; den är en karikatyr. Lärjungen skall vara οἰκτίρμων, känna sig personligt engagerad i förhållandet till ὁ ἐχθρός. Ty så är det med Gud, Fadern; därför kräver han det också av sina barn. καθώς = ὅτι.

Lärjungen, sonen, är emellertid i en annan situation än Fadern. Denne är barmhärtigheten själv. Lärjungen är en syndig och svag människa, som själv står under Guds dom. Men just detta kan göra honom οἰκτίρμων, nämligen när han betänker, hur väl han själv behöver barmhärtighet från Guds sida. Den kristna barmhärtigheten har sin rot i lärjungens självrannsakan inför sin Gud och domare, — det är detta, som inskärpes i de följande imperativen.

37. καὶ μὴ κρίνετε,
καὶ οὐ μὴ κριθῆτε.
καὶ μὴ καταδικάζετε,
καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε.
ἀπολύετε,
καὶ ἀπολυθήσεσθε.

Till grund ligger Matteusordet (7: 1): μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. Det konsekutiva ἵνα förtydligar Lk till καί consecutivum. För övrigt möta vi här en utvidgning av ordet till en triad, en i BpL väl känd företeelse, jfr till 27–28. Det mera allmänna begreppet οἰκτίρμων specialiseras till ett μὴ κρίνειν, som återigen konkretiseras i de två följande imperativen. Vi ha alltså även här fyra led i likhet med 27 f. Stilschemat är genomfört, med samma verb i båda versha lvorna, först i aktiv och så i passiv.

De aktiva verbformerna stå utan objekt, absoluta. Därigenom får själva verbalbegreppet större vikt; själva funktionen betonas. En formell likhet uppnås med de gammaltestamentliga buden οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις o. s. v. Men till detta generella, absoluta uttryckssätt torde även den i judendomen rådande terminologien och stilen ha givet sitt bidrag.

En vink därom ger bl. a. Rom. 2: 1, där vi ha typen ὁ κρίνων Objektet är då icke alltid nödvändigt utsatt. μὴ κρίνετε kunna vi parafrasera med: varen icke κρίνοντες, sådana, som uttala den religiösa förkastelsedomen över andra och stämpla dem som ἁμαρτωλοί. Paulus ger Rom. 2: 1 det bästa belägget för denna betydelse av κρίνειν: den av juden i helig indignation fällda fördömelsedomen över de hedniska lasterna. Ännu mer principiellt och absolut ha vi att fatta μὴ κρίνετε Lk 6: 37. Det är icke fråga om kritiska omdömen om det ena och det andra i nästans liv och beteende, utan det som förbjudes är den kategoriska religiösa fördömelsen: han är en ἁμαρτωλός i kvalificerad bemärkelse, en människa under Guds dom och vrede. Genom sin dom bryter man all förbindelse med den andre och lämnar honom åt förtappelsen. Det är alltså en *total* fördömelse av ὁ ἐχθρός. Han är också Guds ovän.

Att det är fråga om en sådan total fördömelse, markeras av det följande imperativet: μὴ καταδικάζετε, som är nästan ännu kraftigare än det mera vanliga κατακρίνειν. — Varningen skärpes och motiveras genom hänvisning till den fara lärjungen själv svävar i. Schemat är ganska vanligt i Jesu ord: som du är mot andra, så är Gud mot dig. Starkare kan budet icke motiveras, och denna starka motivering understryker vikten av barmhärtighet. Denna fastbindes vid lärjungens egen viktigaste angelägenhet: att finna nåd i Guds dom. Genom denna fasta sammankoppling av den egna barmhärtigheten mot andra och Guds barmhärtighet mot en själv tvingas lärjungen in i en självrannsakan, som står i vägen för varje κρίνειν och καταδικάζειν gent emot ὁ ἐχθρός.

Positivt upprepas förbudet mot κρίνειν och καταδικάζειν i bu-

det: ἀπολύετε, frigiven, frikännen, här synonymt med ἀφιέναι. Tanken har en nära parallell i andra Jesusord, t. ex. femte bönen i Fader vår (Mt 6: 12). Detta tredje imperativ står asyndetiskt, under det att de två föregående imperativen äro förbundna med ett καί. Det tyder på att denna sats är ett ursprungligen självständigt logion, som är tillagt av Lk, under det att μὴ κατα-δικάζετε κτλ. förefaller vara ett förtydligande av μὴ κρίνετε.

38. δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν.
μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον
δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν.
ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε
ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

Detta tredje imperativ är byggt efter samma schema som de föregående: aktiv-passiv. Till budet är fogat ett löfte utmynnande i en sentens. Att lukasformen är en följd av litterär bearbetning är alldeles tydligt. En jämförelse med Mt 7: 1 ger vid handen, att Mt har en ursprungligare form:

Tes: μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε.
Motiv (a) ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ
(b) ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.

Motiv a torde Lk ha funnit mindre användbart, enär där ju talas om ett κρίνειν, till synes i motsats till tesens μὴ κρίνετε. Motiv b däremot fasthåller han, men fattar μετρεῖν icke i samma metaforiska bemärkelse, som Mt (= κρίνειν), utan på annat sätt. Omedelbart får man intrycket, att Lk syftar på ett διδόναι i vanlig konkret bemärkelse (jfr 30). Men kontexten varnar för att utan vidare acceptera detta intryck. Här är ju fråga om att icke döma sin ovän, utan förlåta honom. Och även i fortsättningen råder en besläktad tankegång. Man frågar sig då, hur det kommer sig, att plötsligt motivet »given» dyker upp mitt i detta sammanhang, om imperativen tar sikte på handräckning åt nödställda och hjälpsökande. Att källans μέτρον och μετρεῖσθαι hos Lk väckt association till begreppet »giva» är na-

turligt. Men i vilken bemärkelse? Och i vilket förhållande står δίδοτε till de föregående imperativen?

För att ta den senare frågan först, så ha vi svårt för att tro, att δίδοτε endast fortsätter raden av imperativ och utökar dem med ett nytt moment. De tre föregående imperativen äro synonyma: μὴ κρίνετε — μὴ καταδικάζετε — ἀπολύετε och strängt parallella i formellt avseende. När nu δίδοτε kommer till såsom ett fjärde led men utvidgat med ett längre tillägg och utmynnande i en sententiös allmänsats (38 c), då får man redan på formella grunder det intrycket, att δίδοτε *sammanfattar* de föregående imperativen i ett mera generellt begrepp: διδόναι, som då icke (eller åtminstone icke blott) omfattar det materiella givandet åt hjälpsökande eller åt den, som vill ta lärjungens ägodelar (29. 30), utan som uttrycker *hela den generösa hållning*, som lärjungen skall intaga gent emot den andligen främmande, ovänligt sinnade miljön.

Vi ha redan påpekat, hur illa en förmaning att giva (i vanlig bemärkelse) passar i sammanhanget, även om tanken på givandet låter inordna sig under det allmänna överordnade begreppet οἰκτίρμων (36). Det är dock i denna del av BpL hela tiden fråga om det personliga i barmhärtigheten och den med denna förknippade självprövningen. Det är då icke sannolikt, att den reciprocitet (aktiv-passiv-schemat), som kommer till uttryck i μετρεῖτε — ἀντιμετρηθήσεται (38 c) skall gälla något yttre och falla utanför den andliga självprövningen. Men om vi fatta δίδοτε i den vidare bemärkelsen, fogar sig tanken väl in i sammanhanget. Ordet om μέτρον och μετρεῖν får då en otvungen metaforisk användning. Om just dessa i källan givna termer ha framkallat imperativet δίδοτε, så har alltså Lk känt det såsom naturligt att använda detta verb i vidare, överflyttad bemärkelse. Denna användning av διδόναι, absolut och i vidare bemärkelse har en viss parallell Apg. 20: 35, där Paulus i sitt tal till de äldste i Efesus citerar ett Jesusord: μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. Ordets allmänna och principiella karaktär (utan objekt och dativobjekt) låter begreppet »giva» framstå som en karak-

teristisk livsåskådning, ett bestämt *vitae genus*: den givande människan i motsats till den tagande och mottagande. Det framgår också av Paulus' tal för övrigt, att han fattar διδόναι i vidaste bemärkelse. Han betonar, att han har givit sina medkristna ett personligt exempel på att försörja sig själv genom hårt arbete och samtidigt taga sig an de svaga, ihågkommande det citerade Jesusordet. Det är klart att Paulus (Lukas) överhuvud taget betraktar livet för andra som ett διδόναι. Vi röra oss här inom den kristna gemenskapens ram. I BpL är det fråga om ett obetingat och obegränsat διδόναι i förhållande till världen omkring. Det betyder först och främst obegränsad villighet att förlåta, att visa barmhärtighet mot ὁ ἐχθρός. Att denna barmhärtighet i givet fall även tager sig materiellt, handgripligt uttryck i hjälp i nöden, det är självklart. Men tanken i δίδοτε är principiell och allomfattande. Ur denna synpunkt får den följande explikationen naturlig mening och saklig vikt. Ty då fordrar begreppet διδόναι, taget i denna bemärkelse, ett visst förtydligande genom att bredare utföras eller utmålas. Det blotta δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν står för naket för att kunna göra sin fulla åsyftade verkan. Denna ernås genom att det metaforiska μέτρον — μετρεῖν — μετρεῖσθαι, som ansluter sig till imperativen, ger åt διδόναι just det allmänna och principiella innehåll, som Lk lägger i detta verbum.

Somliga vilja framför μέτρον καλὸν πεπιεσμένον i tanken supplera ett δίδοτε: »given ett gott, packat mått». De två följande participierna σεσαλευμένον, ὑπερεκχυννόμενον höra till det följande: »ett skakat och rågat (mått) skall man giva eder i barmen.» Förutsättning för denna tolkning är, att man i texten upptager ett καί mellan de två participgrupperna, vilket också finnes i en del av texttraditionen. Detta är dock ett alldeles onödigt antagande, som förstör den åsyftade massverkan av de anhopade participen. Den förbindande men outtalade tanken: om I verkligen »given», (då skola de . . .) kommer av sig själv, när man läser eller hör orden. Det vore pedantiskt att begära ett direkt uttryck för rikligt givande såsom korrelat till löftet om det rika återgäldandet

och såsom grundval för slutsentensen. Vi betrakta alltså μέτρον καλόν o. s. v. såsom explikation av δοθήσεται ὑμῖν. De tre participierna äro väl att fatta såsom närmare bestämningar till καλόν: »ett gott, ett stoppat, skakat och rågat mått . . .» — δώσουσιν = δοθήσεται »man skall giva»; omskrivning för att undvika ett direkt nämnande av Guds namn och person. Bilden är plastisk och drastisk: man häller ett rikligt tilltaget mått vete eller korn i lärjungens barm = vecket på lärjungens mantel. δοῦναι med ἐπί betyder »hälla över» Lk 7: 44, med εἰς »sätta på» (fingret) 15: 22, »hälla i barmen» på vårt ställe. δώσουσιν har alltså teknisk betydelse och korresponderar här tydligen icke med δοθήσεται i föregående sats. Begreppet διδόναι är nu avlöst av μετρεῖν.

Med stor kraft avslutas och avrundas tankegången med sentensen (38 c): ᾧ γὰρ μέτρῳ. Hos Mt står detta gnomiska logion i parallell till ordet μὴ κρίνετε κτλ. Därmed är innebörden av μετρεῖν given: det är sättet att ta religiös ställning till nästan; μέτρον är synonymt med κρίμα (7: 2 a). Hos Lk saknas den omedelbara anslutningen till κρίνειν och κρίμα; sentensen ᾧ μέτρῳ κτλ står mera självständig. Likväl kan det heller icke här vara något tvivel om, hur ordet skall förstås. Det anknyter (med γάρ) till μέτρον i 38 b och därigenom till δίδοτε 38 a. μετρεῖν får alltså samma betydelse som διδόναι. Det tänkes icke blott på κρίνειν utan på hela lärjungens förhållande till världen. I alla relationer gäller regeln om μετρεῖν och ἀντιμετρεῖσθαι. Därmed betonas uttryckligen det obetingade, obegränsade, det absoluta i δίδοτε som i δοθήσεται. Först tillsammans med 38 b och c får imperativet 38 a sitt fulla eftertryck. — Lk representerar alltså en förståelse av detta logion (38 c), som står Mt närmare än Mk, som har sentensen i ett annat sammanhang (4: 24). Mk sammanför tvenne logia, som båda betona, att människan själv bär ansvaret för hur det går henne:

»*Med vad mått I mäten,*
skall det mätas åt eder, och I skolen få därutöver.

Ty den som har,
åt honom skall givas,
och den som icke har,
från honom skall även tagas vad han har.»

Här tycks närmast vara tänkt på lärjungens förhållande till Guds ord: som man ställer sig till detta, så får man. Man tycker, att sentensen snarare skulle passa på förkunnaren än på åhöraren, vilken däremot tydligt åsyftas i det följande: »Den som har» o. s. v. Hur som helst, så ger traditionsbeståndet vid handen, att denna sentens har uppträtt i olika sammanhang och antagligen varit ett slags ordstäv. Hos Mk har det kombinerats med ordet ὃς ἔχει κτλ till en dubbelsats; hos Mt uppträder det likaledes hopkopplat med ett annat sakligt och formellt närstående logion. Endast Lk har det ensamt; men i gengäld har han givit det en bakgrund i 38 b, där begreppet μέτρον får sin metaforiska belysning. Det är betecknande för Lk:s bristande sinne för den klassiska muntliga stilen i logiatraditionen, att han icke känner det såsom en nödvändighet att omedelbart kombinera 38 a och c:

(a) »Given,
så skall eder givas;
(c) med vad mått I mäten,
skall det mätas åt eder igen»,

utan han utvecklar först tanken i δοθήσεται (38 b) i samband med metaforen μέτρον, och nu först kommer den tungt vägande sentensen såsom hela resonemangets facit. I stilistiskt avseende har Lk däremot skapat ett ganska brokigt och oroligt helt, som bjärt kontrasterar med Mt:s sinne för traditionens monumentala, lugna, på den synonyma parallellismen vilande stilformen. Denna saknar Lk förståelse och pietet för; han förstör den. Men i stället uppnår han något annat: en intensitet i intrycket, som alstras av uttryckssättets snabba växlingar och anhopningen av parallella satser. Intensitet och spänning präglar BpL både sakligt och formellt, något som bl. a. ger sig uttryck i *genomgående*

användning av tilltalsformen (jfr 2 person i saligprisningarna och veropen och v. 46).

I undervisningen om barmhärtigheten finna vi dock intaget ett stycke, som icke har formen av tilltal, nämligen 39—40, som har karaktären av ett visdomsord, en *maschal*. Här är tilltalsformen givetvis utesluten, varför detta avsnitt av talet måste bryta den genomgående du- och I-stilen. Vi ha här indikativ till skillnad från den långa raden av imperativ, som vi hittills ha följt.

Icke kan väl en blind leda en blind?
Komma de icke båda två att falla i en grop?
Icke är en elev över sin lärare;
men fullärd blir envar som sin lärare.

Ordgruppen är sammansatt av två retoriska frågor 39 b och c, som utgöra en synonym parallellism, samt av ett konstaterande satspar 40 a och b, där den andra satsen modifierar den första. Gruppen är intet ursprungligt slutet traditionskomplex, det se vi av parallellerna hos Mt samt av ordgruppen själv; det är påtagligt, att 39 b och c utgöra en enhet för sig. Det är alltså Lk, som har skapat gruppen och infogat den i undervisningen om den kristna barmhärtigheten.

εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς·
μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν;
οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται;
οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον·
κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ·

39 a. Lk känner behov att mildra stilväxlingen genom en inledande formel. Denna är också lätt att finna; de följande orden ha ju bildkaraktär. Följaktligen anmäler han, att nu kommer en παραβολή. Detta är endast ett stilmedel, ingen »organiserande princip». Motivet förblir detsamma som i det föregående, även om det nu utvecklas på ett annat sätt.

39 b. c. Genom sammanställningen τυφλὸς — τυφλόν får begreppet »blind» starkt eftertryck. Den första retoriska frågan

(b) bär det negativa svaret i sig (μήτι), men detta ges likväl uttryckligt (c) i form av en ny fråga, som är anlagd på positivt svar (οὐχί). I denna frågande form gör ordet ett starkare intryck än i den indikativiska, konstaterande form, som det har hos Mt (15: 14): »Om en blind leder en blind hamna de båda i en grop.» Denna maschal, som ju icke har någon specifikt kristen eller ens religiös karaktär, får sin udd och sitt allvar därigenom, att den här är tillämpat på det förhållande, som står i förgrunden i BpL: den kristnes förhållande till världen, till οἱ ἁμαρτωλοί, ὁ ἐχθρός. Detta förhållande skall vara präglat och bestämt av barmhärtighet, och de kristna ha redan inträngande påmints om hur nödvändigt det är, att de, ihågkommande sin ställning inför den Högste, icke döma och fördöma utan förlåta, ja, att de äro givande utan gräns och mått. Nu inskärpes på nytt, denna gång i bildordets form, nödvändigheten av grundlig självrannsakning såsom grundval för den kristnes relation till οἱ ἔξω; vikten av att icke förhäva sig gent emot den »blinda» världen, utan först och främst hålla ett öga på sig själv: »Icke kan väl en blind leda en blind?» Den kristne varnas för att begå samma fel, som Paulus brännmärker hos juden (Rom. 2: 19 ff.), som känner sig oändligt överlägsen hedningen och tilltror sig vara

ὁδηγὸν τῶν τυφλῶν φῶς τῶν ἐν σκότει,
παιδευτὴν ἀφρόνων διδάσκαλον νηπίων.

Aposteln frågar: ὁ διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις; Det är juden såsom ὁ κρίνων (Rom. 2: 1), som får denna uddiga fråga. Samma fråga ställes nu i BpL till den kristne. Hans förhållande till den hedniska omvärlden skall vara radikalt olika judens: icke ett indignerat och självbelåtet κρίνειν, utan i överensstämmelse med Herrens bud: γίνεσθε οἰκτίρμονες!

40. Att fastän själv blind vilja vara en vägledare för blinda är ett företag, som dömer sig självt. Det strandar på sin egen inre omöjlighet. Men argumentationen går vidare. Lärjungen konfronteras med sin mästare: Han kan väl icke vilja upphöja

sig över denne, sitt föredöme. Ordet 40 a har ordstävets form och karaktär. Det är en allmän sanning, som däri kommer till uttryck. Vi återfinna det i annat sammanhang Mt 10: 24 f. såsom led i en dubbelsentens:

»Icke är en elev över sin lärare
eller en slav över sin herre.»

Även här knytes en reflexion till sentensen:

»Det räcker, om en elev blir som sin lärare
och slaven som sin herre.»

Tankegången, tillämpningen, är här paradoxal men klar: lärjungarna kunna icke vänta att slippa billigare undan än Mästaren: »Ha de kallat husbonden Beelsebul, huru mycket mera då hans husfolk.» Den tillagda reflexionen är påtagligt ironisk: eleven får begränsa sin ambition och vara nöjd, om han får samma öde som sin lärare! — Hos Lk har både paradoxin och ironin bortfallit. Ordet om lärjungen och mästaren tjänar till att i ordstävets, vishetsordets, maschalens allmängiltiga form ge Jesu lärjunge en varning rörande hans förhållande till andra människor. Jesus själv har genom sitt sätt och beteende angivit den riktlinje, som lärjungen icke förmätet får lämna. Överallt gäller ju den regeln: en elev är icke över sin lärare; men är det fråga om Jesus och hans lärjungar, då har denna regel dubbel giltighet. Att exakt säga vad Lukas har i tankarna, när han på detta sätt hänvisar till Jesus såsom föredömligt οἰκτίρμων är icke så lätt. Evangeliets läsare förstodo honom genast; förmodligen ligger en viss homiletisk användning och tillämpning av ordet i den lukanska kyrkan bakom den litterära användningen i BpL:s sammanhang. Man skulle närmast vilja tänka på Jesus inför Pilatus; men även andra drag i den lukanska evangelietraditionen kunna komma i fråga. I varje händelse skall med detta ord vara sagt, att om en lärjunge sätter sig på sina höga hästar gentemot sin hedniska och ogynnsamt sinnade miljö, då bryter han mot Jesu eget föredöme och sätter sig över sin mästare.

Detta är uppenbarligen otillrådligt. Det vore otillrådligt för varje μαθητής, vems lärjunge han än vore.

Ordet: »Eleven är icke över sin lärare» är äkta judiskt. Det andas den djupa vördnaden för lärarens auktoritet. De respektlösa grekerna sade: πολλοὶ μαθηταὶ κρείσσονες διδασκάλων (Wetstein till Mt 10: 24). Enligt 40 b kan han på sin höjd bli som sin lärare. Detta tillägg till själva maschalen är tydligen inspirerat av Mt 10: 25: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς διδάσκαλος αὐτοῦ. I Mt-sammanhanget är detta tillägg utan vidare begripligt. I den lukanska ombildningen från tillspetsad ironi till didaktisk parenes blir tanken ej så naturlig. Meningen måste väl vara den, att när lärjungen har mognat i lidandets skola och i barmhärtighetens tjänst (κατηρτισμένος), då kan han själv bli en rätt vägledare för de blinda; men han skall väl akta sig för att i förtid uppträda såsom sådan. Regelns allmängiltiga karaktär understrykes av πᾶς. Därmed angives också idealet, målet för varje kristen, som han måste sträva att nå. Vägen dit är emellertid icke lätt. Det tarvas sträng självkritik (41–42) och det gäller att vara uppmärksam på att personligheten står bakom orden (43–45).

Varför ser du flisan i din broders öga,
men bjälken i ditt eget öga varsnar du icke?
Hur kan du säga till din broder:
Broder, kom låt mig taga bort flisan i ditt öga,
du som icke varsnar bjälken du har i ögat?
Skrymtare, tag först bjälken ur ditt öga,
så kan du få synförmåga till att taga bort flisan i din broders öga.

Ordet består av två parallella retoriska frågor (41. 42 a) och en avslutande positiv utsaga (42 b), som i imperativets form drager den praktiska slutsatsen ur frågorna. Tonen är skarp (πῶς δύνασαι; ὑποκριτά); uttryckssättet drastiskt; bilden av flisan och bjälken ger en rent av grotesk föreställning. Här får den inledande förmaningen: μὴ κρίνετε en äkta folklig kommentar.

Lk ansluter sig nu åter till BpM (7: 3–5) endast med obetydliga retoucher. Mt förbinder de två retoriska frågorna med ἤ, som markerar deras samhörighet; Lk slopar detta och ställer frågorna asyndetiskt bredvid varandra, varigenom en ännu starkare verkan uppnås. De skarpa frågorna komma slag i slag. Kraftigt är också: πῶς δύνασαι λέγειν (Mt: πῶς ἐρεῖς) »hur kan du få dig till att säga . . .» Konstruktionen αὐτὸς τὴν ἐν . . . οὐ βλέπων är språkligt korrektare än Mt:s καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου. Har Lk uttryckligen betecknat detta och närmast föregående ord som παραβολή, 39 a, så visar det, att han starkt förnimmer växlingen i stil och ton, som inträder 39. Undervisningen rör sig nu i bilder; men tonen blir också kärvare och mera snäv.

τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου,
τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς;
πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου·
ἀδελφέ, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου,
αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου δοκὸν οὐ βλέπων;
ὑποκριτά,
ἔκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου,
καὶ τότε διαβλέψεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου
ἐκβαλεῖν.

41. 42. Bilden av »grandet och bjälken», som alldeles säkert har präglats av Jesus själv, förutsätter en gemenskap, där den ene känner sig både berättigad och förpliktad att göra sin nästa uppmärksam på hans fel. Det är en grupp av ἀδελφοί, som ömsesidigt vårda sig om varandra. Vi befinna oss tydligen i lärjungaförsamlingen i Palestina, i samma miljö, som speglar kyrkotuktsreglerna Mt 18. I denna gemenskap av lärjungar spelade den inbördes broderliga förmaningen och själavården en mycket viktig roll. Viktigt var det därför också, att denna öppenhjärtiga, obegränsade broderlighet i förmaning och tillrättavisning icke urartade till otyglat kritiserande och naivt andligt förmyndarskap. Ett bålverk mot sådana tendenser har Jesus upprättat

med ordet om »grandet och bjälken» i ögat. Bilden är djärv: att icke varsna något, som man har i ögat; och därtill en stor bjälke! Den groteska överdriften ger utsagan en humoristisk anstrykning; men udden är skarp (ὑποκριτά!) Först när man har gått grundligt tillväga mot sina egna fel och brister, kan man ha förmåga att befatta sig med sin broder; τότε διαβλέψεις måste översättas: »då skall du kunna se (tillräckligt) klart för att . . .». Endast den som själv har klar syn kan plocka en flisa ur ögat på en annan. Det är en operation, som fordrar skarp och ogrumlad blick. Slutsatsen, 42 b, håller sig alltså strängt inom bildens ram även vad διαβλέψεις beträffar. Det är alltså icke blott det *ologiska* och orimliga i bjälkmannens förhållande, som gisslas, utan även det *sakligt* omöjliga. Han saknar ju varje möjlighet att kunna utföra operationen!

I BpL är nu detta ord överflyttat i ett helt annat sammanhang. Här rör det sig icke om det intima församlingslivets broderliga relationer utan om förhållandet till οἱ ἔξω. Redan i ordet om den blinde ledaren för blinda (39) låg en skarp varning för att förhäva sig gent emot de icke-kristna. Denna varning understrykes ännu kraftigare i ordet om grandet och bjälken 41. 42. Trots den ändrade situationen och syftningen bibehåller Lk det ursprungliga ὁ ἀδελφός, som han här uppfattar i den vidare betydelsen av ὁ πλησίον.

Det är av oerhörd betydelse, att kyrkan i sitt förhållande till världen förutom att ådagalägga kärlek och villighet att lida även strängt undviker allt obarmhärtigt dömande och alla överlägsna fasoner, alla anspråk, som icke äro grundade i äkta personligt liv. Detta nödvändiga samband mellan lärjungens framträdande och hans religiösa personkärna är temat för det sista avsnittet i BpL.

4. *Trädet och frukten.*

43—46.

Ty det finnes intet gott träd, som bär dålig frukt,
omvänt icke heller något dåligt träd, som bär god frukt.
Varje träd kännes på sin frukt.
Ty icke plockar man fikon bland törnen,
icke heller skördar man druva på törnbuske.

Den goda människan, ur hjärtats goda förråd bär hon fram det goda.
Och den onda människan, ur det onda bär hon fram ont.
Ty av hjärtats överflöd talar hennes mun.

Bildordet (παραβολή) fortsätter, och för Lk är det här knappast något medvetet avbrott i tankegången. Denna spinnes vidare med hjälp av nya, ordspråksaktiga bildord. Likväl kan det vara berättigat, att här göra ett insnitt, emedan tanken nu riktas på *lärjungen själv*. Tidigare var det hela tiden hans relation till världen, som stod i förgrunden. Visserligen riktades strålkastaren även mot lärjungen själv; men dock mera i förbigående och polemiskt. Nu få vi en undervisning, ett lärostycke om det oundgängligt nödvändiga sammanhanget mellan ord och hjärta. Framställningen anlägger en mera principiell ehuru ingalunda abstrakt karaktär. Tvärt om, den håller sig kvar inom bildtalets, maschalens, ram. Först i den sista, korta satsen i själva talet (46) inträder åter 2 person plural. (som i 36–38) samt obildligt uttryck.

οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν,
οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν,
ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται.
οὐ γὰρ ἐξ ἀκάνθων συλλέγουσιν σῦκα,
οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.

Den lukanska textformen ansluter sig närmast till den parallella texten Mt 12: 33. 35. Det motsvarande stycket i BpM

(7: 16–18) har en utformning som icke passar Lk, i det där bildordet ingår i polemiken mot de falska profeterna. Även Mt 12 är ordet polemiskt eller snarare apologetiskt använt, i samband med att Jesus försvarar sig mot beskyllningen för att stå i förbund med Beelsebul. Men här, kap. 12, står icke, såsom fallet är i kap. 7, tanken om att *ett träd kännes på sin frukt* så starkt i förgrunden. Tanken finnes (12: 33 c) men icke alls så starkt betonat som i kap. 7, där den utgör temat (7: 16 a), som upprepas vid slutet (ἄραγε, 7: 20). Det är den kritiska principen för bedömningen av profeten. Även hos Lk uttrycker bildordet om trädet och frukten en kritisk princip, men den är huvudsakligen menad såsom *självkritisk*. Huvudvikten ligger icke på, hur man skall bedöma en annan människa, utan på vilken synpunkt lärjungen skall anlägga på sig själv. För detta ändamål fann Lk en lämpligare text i Mt 12 än i Mt 7.

43. δένδρον καλόν står motsatt δένδρον σαπρόν, ett värdefullt ädelt träd contra ett värdelöst i fråga om ätbar, näringsrik, välsmakande frukt. Det är alltså icke tänkt på goda och dåliga representanter för samma trädslag utan på olika slags träd: å ena sidan t. ex. vinstocken och fikonträdet, å andra sidan alla de många träden med oätlig, giftig, illasmakande frukt. Ur denna på erfarenheten byggda tes kan man draga två praktiska slutsatser: *dels*, ett gott träd måste bära goda frukter men ett dåligt träd med samma nödvändighet dåliga (Mt 7: 17 f.). *Dels*, goda frukter vittna om ett gott träd, dåliga om ett dåligt; alltså den kritiska principen. Vilken av dessa två slutsatser är Lk i detta sammanhang närmast intresserad av?

44. Man får först det intrycket, att det är den andra slutsatsen, den kritiska principen, som skall betonas: »ty varje träd kännes på sin frukt». Likväl ger fortsättningen vid handen, att det är den förra synpunkten, som är den dominerande: »ty icke plockar man fikon av törnen eller skördar man druva på törnbuske». Här rör det sig icke om den kritiska principen, utan om det organiska sammanhanget mellan träd och frukt. Den

kritiska principen, 44 a, passar icke till denna senare tanke. Fikon äro fikon och druvor druvor; ingen behöver ta fel varken på trädet eller frukten i dessa fall. Tanken är: *som trädet så frukten*; icke omvänt: som frukten så trädet. Den kritiska principen 44 a måste vi då betrakta som ett mer parentetiskt motiv och γάρ 44 c anknyter närmast till 43.

Divergenserna mellan de två synpunkterna behöver emellertid icke tolkas som en motsättning, som skulle vittna om mindre gott sammanhang i Lk:s tanke eller röja ett blott mekaniskt övertagande av vad som stod i hans källa. Anlägges den *självkritiska* synpunkten, så gå båda slutsatserna upp i en högre enhet: lärjungen måste veta med sig själv, att han endast som ett gott träd kan bära god frukt. Och han vet också, att han av de frukter han bär kan draga viktiga slutsatser om sitt hjärtas tillstånd. Att denna tolkning av Lk:s tankegång är den riktiga, visar sig i det nu följande ordet:

ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας
προφέρει τὸ ἀγαθόν,
καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν.
ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

Vi få här en tillämpning av bildordet: det syftar på den goda och den onda människan, hennes hjärta och hennes tal. Människan röjer sig genom vad hon säger. Men detta är icke huvudpoängen. Den går ut på att vad människan »bär fram», det får sin art och kvalité från hjärtat: »av hjärtats överflöd talar hennes mun». Vad som rinner över i hjärtat, det söker sig utlopp genom munnen. — Otvivelaktigt är det alltjämt lärjungens självprövning, som är ledmotivet. Tanken tillspetsas. Det talas nu icke längre om blindhet (39) och naiv brist på självkritik (41 f.), utan om *god* och *ond*. Man förnimmer en fläkt från veropen över de falska kristna, de »rika». Talet återvänder i viss mån till utgångspunkten och drager gränslinjen mot världen genom kyrkan. Relationen till världen utanför kyrkan (οἱ ἔξω), träder därmed mera i bakgrunden, och vi få kravet om den interna

religiösa uppgörelsen. Därvid tycks tanken koncentrera sig om *talet*, orden. Dessa utgöra ju en alldeles väsentlig del av människans relation till sin omgivning. Bakom orden står det medvetna — och omedvetna — personlighetslivet, källan till hela lärjungens samlade uppträdande utåt. Därför blir talet föremål för en särskild parenetisk behandling. Och nu gäller det talet i *allmänhet*, som det mest signifikativa uttrycket för personligheten.

45. Bildordet om trädet och frukten får sin tillämpning i det följande dubbelordet om den goda och den onda människan. Här råder samma genomförda antitetiska parallellism som i den föregående bilden. Genom det trefaldiga ἀγαθός — ἀγαθοῦ — ἀγαθόν och πονηρός — πονηροῦ — πονηρόν förlänas tanken starkt eftertryck; i allt råder ett absolut tvingande sammanhang. I förhållande till Mt (12: 35) har Lk några smärre modifikationer. Det »goda förrådet» förtydligar han genom att tillägga τῆς καρδίας. I stället för Mt:s τὰ ἀγαθά, πονηρά har Lk τὸ ἀγαθόν, τὸ πονηρόν. Han anlägger en mera sammanfattande, principiell betraktelse än Mt. — Den goda människan och den onda stå mot varandra likasom deras »förråd» i hjärtat, ur vilket det goda eller det onda tages fram vid de olika tillfällena. Som hjärtat är beskaffat, så blir ordet, talet hos människan. Människorna falla i två grupper, de goda och de onda. Denna uppdelning liksom också bilden av trädet och frukten har i och för sig ingen kristen eller överhuvudtaget religiös karaktär; den är uttryck för en allmän psykologisk och etisk insikt. ἀγαθός och πονηρός tyckas stå i rent allmänmänsklig bemärkelse. Någon specifikt kristen åskådning rörande det etiskas sammanhang med personligheten gör sig icke direkt bemärkt. Tanken är helt allmän: vad som gäller för människorna i allmänhet, det gäller även för lärjungen; hjärtat präglar talet. ἀγαθός och πονηρός äro följaktligen använda som kontrastbegrepp inom ramen av den mänskliga erfarenheten. Det finnes goda och det finnes onda människor, det veta alla; och deras tal är radikalt olika. »Ty av hjärtats överflöd talar hennes mun.»

Detta är ett ordstäv, som ytterligare markerar det generella, allmänmänskliga i hela den anställda reflexionen. Så är förhållandet alltid och hos alla. Men tanken dröjer givetvis hela tiden vid det speciella föremålet för undervisningen, lärjungen. Det är han, som skall taga lärdom av dessa allmänna sanningar. Och lärdomen kan endast bestå däruti, att han ständigt prövar sig själv, — icke blott, hur det förhåller sig med hans yttre framträdande, enkannerligen hans tal; utan även, hur det är ställt med den inre människan, med hjärtat och dess »förråd» av tankar och ord.

Att nu här är platsen för självprövningen, markeras genom den följande korthuggna frågesatsen:

Varför kallen I mig »Herre, Herre»,
och gören icke vad jag säger?

Här möter detsamma tadlande τί, som inleder ordet om grandet och bjälken (41). — Från människan i allmänhet, hennes personlighet och tal, vänder sig nu undervisningen till kyrkan med en sista vädjan. Nu gäller det det specifikt kristna talet, bekännelsen och bönen till Kristus: »Herre, Herre.» Fördubblingen av κύριος kan uppfattas så, att ordet vill måla det ständiga och ideliga Herre-sägandet på samma gång det otvivelaktigt motsvarar en vanlig företeelse i det levande religiösa språkbruket.

τί δέ με καλεῖτε· κύριε, κύριε,
καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;

46. Rörde det sig i det föregående bildordet om det lagbundna sammanhanget mellan hjärtat och ordet, så förefaller det som om tanken nu plötsligt växlar in på ett nytt spår, som karakteriseras av motsatsen: säga — göra. Munnens bekännelse är icke förenad med ett motsvarande praktiskt förhållande. Herrenamnet fordrar lydnad, och ett Herre, Herre-sägande utan lydnad är en självmotsägelse, tomt och värdelöst. Den allmänna lagen om sammanhanget mellan hjärtat och ordet skall tydligen här

kompletteras med en speciellt kristen betraktelse: på kristet område finns det »goda» ord, som äro tomma och värdelösa, därför att de icke ha någon personlig realitet bakom sig. De representera endast ett tomt sken. Lärjungens självprövning måste även omfatta hans centrala religiösa funktion: är den äkta? Kriteriet ligger då icke i »hjärtat», utan i lydnaden, i livet. Det är ett visst bestämt område av orden, av talet, som nu åsyftas: de ord, som höra hemma i den kristnes förhållande till Kristus. Det är icke nödvändigt att begränsa tanken blott till kultropet; även den privata, individuella bönen kan vara innefattad i föreställningen. — Ordets form behöver ej förutsätta en faktiskt konstaterad ohörsamhet. Det kan vara det emfatiska uttrycket för en principiell förklaring: Det är lönlöst att bekänna sig till mig, om man icke håller mina bud! — Den emfatiska formen i frågan, tilltalsformen i andra person plural — bidrar till att markera en avslutning och avrundning av talet. Tilltalsformen anknyter till de tidigare partierna av talet, de, som dominerades av imperativerna. Det paraboliska stoffet (39 ff.) medförde en annan stil, som huvudsakligen rör sig i tredje person (med undantag för 41 f.). Nu återgår talet till tilltal, och i stället för bilderna träder den nakna religiösa verkligheten.

Det är fråga om ποιεῖν ἃ λέγω. Uttrycket är ytterst allmänt hållet: det är Jesu uttalade vilja, hans bud, hans ord, som ställas i förgrunden. Allt beror på att lärjungen håller dem; att det är överensstämmelse mellan bekännelse och liv. Närmast är väl därmed tänkt på den undervisning, som har givits i det föregående. Även därigenom skapas en avrundning och avslutning av hela talet och en naturlig anknytning är given för slutstycket, dubbelordet om de två husbyggarna. I BpM har denna slutbild en eskatologisk bakgrund i själva talet, domen, då Herren, som är domaren, skall döma sin kyrkas medlemmar efter normen, om de hava gjort hans himmelske Faders vilja (Mt 7: 21). Lk stannar vid det aktuella, lärjungens nuvarande situation, hållandet av Jesu bud. Den eskatologiska utblicken kommer i slutliknelsen, som erinrar om det stora, avgörande kravet.

5. *De två husbyggarna.*

47–49.

Envar som kommer till mig och hör mina ord och gör dem, —
jag skall visa eder, vem han är lik:
han är lik en man som byggde ett hus,
som grävde djupt och lade grundmuren på klippan.
När det blev översvämning, kastade sig floden mot huset,
och den kunde icke rubba det, därför att det var väl byggt.
Men den som hörde och icke gjorde,
han är lik en man som byggde ett hus på markytan, utan grundmur.
Floden kastade sig emot det,
och genast störtade det ihop, och husets fall blev stort.

Slutliknelsen 47 ff. kan utan övergångspartikel ansluta sig till frågan 46. Herre, Herre-sägandet innebär samma realitet som att »komma till» Jesus. Det äkta, sanna lärjungaförhållandet belyses mot bakgrund av det falska, oäkta.

πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς,
ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος.
ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν,
ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν.
πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ
καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.
ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας
ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου,
ᾗ προσέρρηξεν ὁ ποταμός, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν,
καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.

47. Temat är nu: ἀκούειν — ποιεῖν. Omedelbart före var det fråga om att *säga* och att *göra*. Där var det förhållandet mellan lärjungens bekännelse och hans liv som behandlades. Nu riktar sig tanken mot hans hörande. Föreställningen utvidgas alltså till att omfatta hela grundvalen för lärjungens religiösa existens: hörandet av Jesu ord. Lärjungens aktiva förhållande i bekännelse

och liv ingår i ποιεῖν, såsom delar av detta. Det grundläggande är att »höra». Men hörandet återigen förutsätter, att människan »kommer till» Jesus. Hon förklarar sig vilja vara en μαθητής, inträda i kyrkan. Uttrycket är terminologiskt = att söka bli upptagen i lärjungakretsen. Att göra detta betyder att »höra mina ord», mottaga den kristna undervisningen. Denna undervisning är givetvis icke tänkt begränsad till Bergspredikan; den omfattar all förkunnelse och undervisning i kyrkan, den samlade etiska påverkan, som utgår från Jesus, vare sig den är utkristalliserad i traditionens logiastoff eller den gör sig gällande på annat sätt. Lk har en mera allmän formulering än Mt (7: 24), som uttryckligen låter slutliknelsen syfta på hörandet av BpM (τοὺς λόγους τούτους). Hos Lk talar Jesus om »mina ord» (jfr ἃ λέγω 46) i allmänhet. Gemensamt med Mt har han det inledande πᾶς, som uttryckligen ger det som säges absolut betydelse; detta har giltighet för envar, alltså en lags obetingade giltighet. Lk ger större kraft genom det personligt-auktoritativa: ὑποδείξω ὑμῖν, ett uttryck, som hör hemma i den retoriska teknikens terminologi.

48. Bilden av den förståndige husbyggaren är utförd på ett något annat sätt än hos Mt. Där blir den förste husbyggaren uttryckligen betecknad som förståndig (φρόνιμος), en pedagogisk pekpinne, som Lk utelämnat, reflexionen skall göra sig själv. Detsamma gäller den andres motsatta förhållande (μωρός). Husets grundande på klippan är en mera omständlig sak hos Lk än hos Mt, som avser byggandet av en enkel bondstuga, som reses där berget träder i dagen, så att den vilar omedelbart ἐπὶ τὴν πέτραν. Lk tänker på ett hus av mera betydande dimensioner, vilande på en θεμέλιος, som går ned till klippgrunden. För att komma ned dit måste man gräva djupt. ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν är ett hendiadyoin, som målar den omsorg och möda mannen använder på att lägga en säker grund till sitt hus. Icke blott själva valet av klippgrund utan även det sorgfälliga läggandet av grundmuren illustrera hos Lk mannens klokhet. Mt nöjer

sig med att kort konstatera, att han lade huset på berget. Vid motiveringen av att huset bestod det svåra provet, använder Lk därför det mera omfattande uttrycket, att det var »väl byggt», under det att Mt endast erinrar om att det låg på berget: τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν. — Skildringen av provet visar, att Lk räknar med andra naturförhållanden än Mt, som tänker på palestinensiska förhållanden: ett våldsamt regn fyller de tomma bäckfårorna och förvandlar dem till strida floder, som skölja mot huset. Hos Lk är det en närbelägen flod, som går över sina bräddar och skapar svår översvämning, vilken drabbar huset men icke förmår att rubba dess fasta murar. — I det andra fallet är det en man, som lägger sitt hus på markytan, — Lk tillfogar förtydligande χωρὶς θεμελίου. Detta tillvägagångssätt måste för Lk te sig ännu mera dåraktigt, än det var i Mt:s ögon att lägga sitt hus på sanden. Ty att det var dåligt bevänt med grunden under en judisk bondstuga var nog ej en så sällsynt företeelse. Däremot att lägga ett hus av den typ Lk tydligen tänker på omedelbart på markytan utan grundmur, det måste betecknas som rena galenskapen, som något så meningslöst, att det knappast kunde tänkas i verkligheten. Genom att från palestinska förhållanden överflyttas till en mera utvecklad kulturmiljö har bilden av de två husbyggarna förlorat något av sin omedelbara naturlighet. Floden som svämmar över ger icke heller en så naturlig bild av katastrofen som skildringen hos Mt; man skulle hos Lk snarare väntat en jordbävning, hade han icke varit bunden till vattenkatastrofen. Men i alla händelser är tanken klar: huset kunde icke motstå vattenmassornas angrepp och störtade samman, det blev total ruin. Det inskränkte sig icke till ett partiellt ῥῆγμα, som eventuellt kunde repareras. Huset blev fullständigt, obotligt ödelagt.

Bilden är starkt målande. Det gäller att kunna »klara» sig i katastrofen. Klokhet och oförstånd stå bjärt mot varandra och den mörka bakgrunden är det hotande stora hållfasthetsprovet. Har Lk tänkt på något särskilt i samband med denna föreställning, eller stannar han vid den generella tanken, som ligger i

bilden? Knappast något tvivel kan råda om, att det är yttersta domen, som står för tanken. Det är den, som ger normen för vad som är »förståndigt» och »oförståndigt». Dessa begrepp få därigenom en annan innebörd än vad de ha i världslig mening. Den klokhet, som just fordras och tillrådes, är i världens ögon ren dårskap. Ty den består ju i att välja fattigdom, tårar och svält i stället för rikedom och denna tidens goda ting; att vara god och hygglig mot sin ovän och hålla sig själv i den strängaste tuktan. Så klingar Bergspredikan hos Lk ut i samma paradoxi med vilken den började: Hell eder fattiga! Ve eder rika!

§ 9.

Sammanfattning.

Det har visat sig under vår genomgång av BpL, att denna har sin särskilda, fast slutna karaktär och sitt självständiga värde vid sidan av BpM. Den lukanska kyrkans tanke, ideal och strävan kommer i BpL till klassiskt uttryck. Vi lära där känna en urkristen fromhetstyp, som framträder i klar dager vid sidan av den matteiska och johanneiska. Denna fromhetstyp är orienterad efter motsatsen πτωχοί — πλούσιοι, motsatsen till världen, till denna tidsålder. Den antitetiska inställning till judendomen, som präglar det mesta av BpM har bortfallit. Den är icke aktuell i denna del av urkyrkan. Det rör sig icke om motsättningen mellan fariseisk lagfromhet och Guds rikes rättfärdighet, utan om gränsdragningen mot livet i denna aion, livet i lidelsefull åstundan och strävan efter allt vad världen har att giva av makt och glädje. Ett fyrfaldigt ve drabbar dem, som fara efter detta.

Utan tvivel har denna åskådning och livshållning djupa rötter i judendomen. Ute i den stora världen mötte den förståelse hos många oppositionella andar av kynisk och stoisk läggning. Men till sitt ursprung och väsen är den äkta judisk. Och äkta palestinajudisk. Den har, denna åskådning och livshållning, intet gemensamt med den spiritualism, som vi t. ex. möta hos

Filon av Alexandria. Det förakt för världens materiella möjligheter, som utvecklas av denna spiritualism är stimulerad av en känsla av överlägsenhet över materien och söker nå en njutning av finare slag än den materiella, i det renodlat andliga sfär. De πτωχοί, som äro den lukanska kyrkans andliga förelöpare i Palestina voro av en helt annan stöpning. De vilja vara just πτωχοί och endast ha sin lön hos Gud. Jesu person, förkunnelse och gärning satte denna πτωχός-fromhet in i Guds rike. De »fattiga» prisas saliga *i sin efterföljd av Människosonen*. Fattigdomen, världsförsakelsen har fått en mäktig bakgrund: Jesu egen kamp mot världen och seger över den. Till alla saligprisningarna — icke blott den sista — kan man foga ett »för Människosonen skull». Fattigdomen, tårarna och svälten äro nu, liksom förföljelsen, livsformen i hans kyrka, där Andens glädje bryter igenom fattigdomen och där förvissningen om att äga den himmelska framtiden skänker salighet redan nu.

Detta är lärjungens situation. Den är tecknad i saligprisningarna, men just i denna situation tarvas undervisning om ἀγάπη. Lärjungarna försaka radikalt världen och ha sin glädje endast i Herren och i hoppet. Då är det av vikt, att deras förhållande till världen blir det rätta: icke isolation, avsöndring, fördömande, utan ἀγάπη, οἰκτιρμός. Detta tema är det, som utvecklas i BpL. Och så måste vi fatta sammanhanget mellan saligprisningarna och undervisningen om att älska ovännen och vara barmhärtig. Gudsrikets närvarande och kommande realitet, Herrens och Frälsarens gemenskap i hans kyrka är den givna förutsättningen för kärleksbudet och dess olika konsekvenser. I denna livsgemenskap har lärjungen att hålla sig, under ständig självprövning, på sin vakt mot hat, vrede, blind självbelåtenhet och andligt självbedrägeri. Helst som världen finnes också i kyrkan. Åtminstone hotar henne. De finnas, som alla människor tala väl om. Det är ett farligt symptom.

Hos Lk talar Jesus omgiven av sina tolv nyutnämnda apostlar. Herren undervisar sin kyrka. I själva verket torde också BpL i huvudsak omfatta stoff, som kom till användning vid kate-

kumenundervisningen i den lukanska kyrkan. Måhända hörde det till de λόγοι, i vilka Teofilus blivit undervisad (Lk 1: 4). Stoffet måste under dessa omständigheter ha undergått åtskilliga modifikationer och omvandlingar för att bli lämpligt för katekétiskt bruk i en kyrka av icke-judar. Både formellt, stilistiskt och språkligt, och sakligt har den ursprungliga palestinska Jesustraditionen genomgått en nödvändig ombildningsprocess i den lukanska miljön. Det torde icke minst varit fallet med det stoff, som ingår i BpL. Det är därför, såsom redan inledningsvis betonades (s. 8), icke möjligt att bestämt säga, hur mycket av formgivningen, som är Lk:s eget individuella verk. När vi i det föregående ha skrivit ändringarna i förhållande till Mt-formen på »Lk:s» räkning, så ha vi därmed ingalunda velat påstå, att alla dessa avvikelser äro resultat av Lk:s litterära redaktion i medveten uppgörelse med BpM. I många fall torde förhållandet vara det, att den »lukanska» formen av ordet redan fanns och av Lk föredrogs framför motsvarande form i BpM. Övervägande sannolikt är det t. ex., att eliminerandet av den judiska antitesen, som behärskar BpM, redan hade skett, innan Lk skrev. Troligen hade då även slutliknelsen om de två husbyggarna fått sin modifierade form. Det är emellertid lönlöst att på varje punkt ta upp till diskussion frågan, om vi här ha att anse Lk eller hans traditionsförlaga såsom upphov till den föreliggande formen. Huvudsaken är, att Lk-evg. överallt visar samma ansikte i stort som i smått, och under sådana omständigheter spelar det en relativt underordnad roll, om man kan skilja på evangelisten och hans miljö eller ej. Att i alla händelser Lk:s personliga litterära insats är mycket betydande, är dock alldeles omisskännligt.

Till evangelistens insats hör givetvis först och främst själva arrangemanget av stoffet, kompositionen i stort och i detalj. Bpl såsom *helhet* och såsom *del av evangeliet* är Lk:s verk. Vi ha i det föregående sökt att bestämma, efter vilken princip han gått tillväga vid infogandet av Bp i sitt verk (§ 6) och ur vilken synpunkt han gestaltat sin Bp (jfr s. 27 ff.). Vad den senare

frågan beträffar, så ha vi bl. a. kommit till den uppfattningen, att BpL:s adress är *den kristna kyrkan*, som, själv hotad av världslighetens fara, uppkallas till vakttjänst gent emot världen och sin egen onda människonatur. Denna åsikt torde nu, sedan den genomförts vid utläggningen, böra något närmare motiveras.

Till vilka personer eller vilken krets av personer riktas egentligen denna undervisning?

Situationsteckningen är ganska oklar. Med sina tolv apostlar stiger Jesus ned från berget (6: 17) och möter på en jämn plats dels en stor skara lärjungar, dels en stor mängd av »folket», som har kommit från de mest olika håll för att höra Jesus och bli botat från sina sjukdomar. Jesus riktar blicken på sina lärjungar och börjar tala, uppenbarligen till dem. Men svårigheten är nu den, att han icke blott riktar saligprisningarna till dem, utan även *veropen*! Man söker visserligen att komma ifrån detta generande faktum genom att förklara, att veropen endast ha rent retorisk karaktär såsom kontrast till saligprisningarna (B. Weiss), eller att dessa rika endast äro närvarande »inför Jesu andliga öga; med retorisk omedelbarhet vänder sig Jesus till dem i deras frånvaro» (Brun). Lagrange antyder den möjligheten, att fariséer hade smugit sig in i åhörarskaran eller att Jesus med en handrörelse markerat, att han nu talade till icke närvarande personer! Även Zahn finner de »rika» bland den stora skaran av »folket», som kommit för att höra Jesus och botas. Bland dem funnos lättsinniga och världsliga personer, som nu drabbas av Jesu hotande verop. Loisy återigen tänker på frånvarande (så även Klostermann). Alla dessa kommentatorer uppfatta situationsskildringen 6: 17–20 rent historiskt; Jesus håller sitt tal närmast till lärjungarna i Galileen men med bisyftning också på folket omkring, eventuellt med ett sidohugg till icke närvarande personer.

Men under denna aspekt blir det hela dock en ganska konstlad historia. Och kan man föreställa sig Lk i stil med en modern teolog med »historisk bibelsyn», som älskar att i anden försätta sig till Jesu egen tid och närmaste omgivning och leva sig in i

Jesu och hans lärjungars historiska situation? — En sådan inställning är knappast tänkbar hos en kristen på 80—90-talet. För honom existerade icke »den historiske Jesus» i modern bemärkelse; Jesus i hans kötts dagar uppfattade han i helt andra kategorier. De situationer, som Lk tecknar i den evangeliska historien, äro till en del rent litterära, framkallade av den kompositionella uppgiften; men i andra fall ha de en vidare och djupare innebörd. Och det är otvivelaktigt fallet i inledningen till BpL. Lk tänker sig ingalunda in i den objektiva, konkreta historiska situationen, som han skildrar. För honom är det *Herren, som undervisar sin kyrka i världen och omgiven av världen*, som av honom får mottaga otaliga välgärningar. Och när Lk kommer in på världens fiendskap och förföljelse (22), så är det icke judarnas förföljelse av den palestinska judekyrkan, som Jesus talar om (så t. ex. B. Weiss) utan om kyrkans lott i världen. Under denna förutsättning blir det förklarligt och naturligt, att icke blott saligprisningar utan även verop riktas till lärjungarna (så redan von Hofmann, Keil). Det är ju icke den lilla skara galileer, som anslöt sig till Jesus, som åsyftas, utan en hel kristenhet i talrika församlingar utspridda över hela Medelhavsområdet. Även om Lk icke har författat sitt evangelium med tanke på att det skulle läsas av hela kyrkan, så har han dock haft denna för ögat såsom Jesu lärjungaskara. Till denna riktar nu Herren både sin tröst (μακάριοι) och sin hotfulla varning (οὐαί); trösten till de »fattiga», hotelsen mot de »rika». Även om detta kontrastpar, πτωχός — πλούσιος, torde i efterhand några ytterligare preciseranden böra göras.

Att de människor, som i saligprisningen kallas »*fattiga*» tillhöra en *typ* och icke en klass eller grupp, är utan vidare klart. Det se vi redan av den omständigheten, att andra beteckningar följa, som beskriva samma slags människor: gråtande, hungriga. Å andra sidan kompletteras »rika» med »mätta» och »skrattande». Men typen ὁ πτωχός liksom dess motsats ὁ πλούσιος är icke att fatta i rent religiös bemärkelse. Fattigdomen består icke i en inre själsegenskap utan i personlighetens samlade förhållande till

den givna verkligheten. »Fattig» är den som förnekar världen och dess glädjeämnen. »Rik» är den som har sin hugnad i detta livs goda ting. »Fattigdomen» har sålunda i denna bemärkelse en social och ekonomisk sida: anseende, inflytande och ekonomiskt makt äger den fattige icke. Men han har valt denna livsform, enär den är en konsekvens av hans religiösa hållning och ingår i den. Fattigdomen är frivillig, och så till vida som den involverar sociala och ekonomiska konsekvenser, äro dessa moment i en långt mer omfattande livstotalitet.

Såsom redan antytts (s. 33 f.), ha vi allt skäl att tro, att detta bruk av πτωχοί (anavim, äbjonim) såsom beteckning för en världsförsakande religiös typ fanns i den palestinensiska judendomen i förkristen tid. Däremot ha vi ingen anledning att förmoda, att representanterna för denna typ bildade någon sorts *grupp* med denna gemensamma självbeteckning (jfr Walter Sattler, Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi i Festgabe für Ad. Jülicher, 1927). I sin undersökning »ʿĀnī und ʿānāw in den Psalmen» (Oslo 1933) har H. Birkeland kommit till det viktiga och övertygande resultatet, att vi ingenstädes i G. T. kunna konstatera, att dessa adjektiv användas som namn på kollektiv. De användas om personer, som befinna sig i nöd, ha det ont, lida. Därjämte ha de ibland betydelsen »ödmjuk», fattig och ringa inför Gud = πτωχὸς τῷ πνεύματι. — Att på judisk mark »fattig» i religiös bemärkelse blev ett uttryck för en viss, självvald livshållning, i motsats till den världsliga, irreligiösa livsföringen är helt naturligt. Det är denna användning av πτωχός, som fortsättes av BpL.

Det är alltså icke berättigat att här ställa tanken om den reala, konkreta ekonomiska fattigdomen i förgrunden. Och lika litet berättigat är det att bakom οἱ πτωχοί finna en bestämd människogrupp, som själv kallade sig så (J. Weiss). I dessa åsikter röjer sig en viss romantisk syn på Jesus såsom de fattigas och förtrycktas hjälpare. Och även en felaktig syn på Lk:s s. k. »äbjonitism». När Jesus i BpL säger: μακάριοι οἱ πτωχοί, »Hell eder fattiga», så förledes man att identifiera åhörarkretsen med οἱ πτωχοί och uppfatta saligprisningarna som en ren deklaration.

Till att befrämja denna uppfattning bidrar också motiveringen: edert är Guds rike o. s. v. Man säger: detta är ett *trösteord* till dem, som faktiskt befinna sig i ett betryckt läge. De tröstas nu med ett löfte om kommande kompensation, under det att de rika, som nu sitta inne med alla jordiska fördelar, hotas med dessas förlust. De nuvarande rollerna skola totalt omkastas. Själva talet, som följer, borde emellertid varna mot en sådan utläggning. Flera kommentatorer inlägga då också i saligprisningarna en tyst reservation, som närma saligprisningarna i BpL till dem i BpM.

B. Weiss förklarar dock att det är »durchaus willkürlich», att οἱ πτωχοί även syftar på någon »inre kvalifikation» och att πτωχός »ausschliesslich auf die äussere Lage der Jünger geht». Dessa prisas saliga därför att de, som nu äro fattiga, i Gudsriket skola finna sitt nuvarande läge förvandlat till dess motsats. Weiss vill alltså utesluta den tanken, att lärjungarnas »fattigdom» utgör en *betingelse* för att komma i besittning av Gudsriket. Makarismerna äro strängt objektivt konstaterande. Att lärjungarna kunna vänta att få Guds rike, när det kommer, beror på andra här ej uttryckligt nämnda kvalifikationer. — Det är dock svårt att tänka sig, att lärjungarnas fattigdom icke enligt Lk:s tanke skulle ha något att göra med deras utsikt att få Guds rikes salighet och glädje. Även Brun tycks ha samma uppfattning som Weiss. Han säger (s. 192): »det er ikke disse ytre kår som sikrer dem andel i gudskongedömmet, men den indre holdning, som har fört dem inn i disippelforholdet til Jesus . . . Der tenkes på fromme fattige (som i véropene på ugudelige rike); på mennesker som gjennem livets nöd har lært å hige efter et höiere og höieste gode». — På liknande sätt Hauck, som säger (s. 83), att »bei Lk liegt rein eschatologischer Trost, resp. Drohung vor», och vidare, att hos Lk »der Zustand der Frommen (fattigdomen) gepaart gedacht ist mit der frommen Haltung desselben». Lagrange (s. 187) går på samma linje: »Jésus dit aux pauvres qui se sont faits ses disciples que leur espérance ne sera point trompée.»

En helt annan ståndpunkt representerar Zahn (s. 284 ff.), som förnekar, att lärjungarna voro πτωχοί i ekonomisk bemärkelse; de voro det varken, innan de anslöto sig till Jesus, eller blevo det genom att inträda i hans lärjungakrets. »Schon die Erinnerung an diese äusseren Umstände hätte ebenso wie die Hochschätzung der in der Bergpredigt verkündigten Sittenlehre vor der Missdeutung bewahren sollen, dass Jesus an die Spitze dieser vielgepriesenen Rede eine feierliche Seligpreisung der in Bezug auf irdische Güter und die notwendige Nahrung und jegliche Lebensfreude Mangel Leidenden gestellt habe, und das erst die Zusätze τῷ πνεύματι etc., die Mt 5: 3. 6 zu πτωχοί und πεινῶντες hinzugefügt sind, diesen Begriffen einen ethischen Anstrich oder eine tiefere Bedeutung gegeben haben.» οἱ πτωχοί äro då »die im Gefühl ihrer sittlichen Schwäche und Unwürdigkeit demütig vor Gott sich beugenden, Gottes Gnade wie Bettler begehrenden und darum auch die ihnen im Evangelium durch Jesus angebotene Amnestie Gottes in dankbarem Glauben sich Aneignenden».

Zahn tolkar alltså det lukanska πτωχός såsom havande samma innehåll som Mt:s πτωχοὶ τῷ πνεύματι. Detta är dock att gå för långt åt andra hållet. Det specifikt lukanska πτωχοί kommer på det sättet icke till sin rätt. Vad som förbinder Lk med Mt är dels det inre sammanhanget mellan fattigdomen och andelen i Riket, dels det kritiska momentet i πτωχοί även ifråga om kyrkan. För övrigt har Lk:s πτωχοί sin egen färg, så som tidigare utvecklats. Denna vår uppfattning finner bekräftelse genom en betraktelse av kontrastbegreppet πλούσιοι hos Lk. Att de rika här endast skulle komma ifråga som de där nu i detta liv ha i överflödande mått allt det, som de fattiga lärjungarna sakna, alltså endast såsom rika, utan hänsyn till deras religiösa och etiska kvalifikationer, är föga troligt. »Rik» var i det judiska samhället detsamma som ogudaktig. De rika leva för att njuta livet och bry sig icke om Guds bud och sin fattiga nästa (jfr liknelsen om den rike mannen och den fattige Lasarus). Den rike är ὁ θησαυρίζων αὑτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν (Lk 12: 21). Han är typen för den världsliga människan. I denna bemärkelse

ha vi att tolka οἱ πλούσιοι över vilka Jesus ropar sitt fyrfaldiga ve. Zahn med sin spiritualiserande tolkning av οἱ πτωχοί råkar då också i svårigheter, när han kommer till οἱ πλούσιοι. Han lokaliserar dem bland de sjuka, som omtalas Lk 6: 17–19, och ser i dem sådana, som kommo till Jesus mindre för att höra Guds ord än för att bli hjälpta i sin fysiska nöd och som, sedan de med Jesu hjälp återvunnit sin hälsa, voro beredda att genast återupptaga sitt gamla liv i sinnliga njutningar! En sådan utläggning förstör den principiella kontrastrelationen mellan πτωχοί och πλούσιοι, förutom att den på ett ohållbart sätt knyter samman Bergspredikan med ett konkret drag i situationsteckningen. Jesus ropar icke ve över rika och lättsinniga patienter, icke heller över abstrakta πλούσιοι i de stora städerna, utan över typen »rika», som även kan vara aktuell i kyrkan.

Antitesen »fattig—rik» kommer förutom i BpL till skarpt tillspetsat uttryck i *Jakobs brev*. Här ställes »den ringe brodern» (ταπεινός = *ʿāni*) mot den rike (ὁ πλούσιος), 1: 9–11: den förre skall vara stolt och lycklig i tanken på sin kommande upphöjelse; den senare har att motse sin undergång. Den rike kan i detta sammanhang omöjligt vara tänkt såsom kristen, vilket det skulle ligga nära till hands att antaga, enär han ju kontrasteras med den fattige brodern. När det till slut heter: οὕτως ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται, så kunna sådana ord endast syfta på en profan Mamons tjänare, som uppgår helt i sina jordiska bestyr. — För andra gången kontrasteras rik och fattig 2: 1–9, där Jakob på det skarpaste gisslar, att man i den kristna synagogan behandlar en rik och fint klädd besökare med långt större aktning än en fattig med smutsiga kläder. Skildringen av episoden är ett tänkt exempel, som överhuvud skall varna för προσωποληψία: »haven icke eder tro i anseende till personer», d. v. s. såsom kristna fån I icke visa någon προσωποληψία i edert förhållande till människorna. Det rör sig alltså här om personer utanför församlingen; både den fattige och den rike stå utanför kyrkan. Här står nu det betydelsefulla ordet: »Har icke Gud utvalt de i världens ögon fattiga till att bliva rika i tron

och arvingar till riket som han lovat åt dem honom älska?». De rika återigen äro de, som förtrycka de kristna och draga dem inför rätta; de smäda även det sköna namn, som är nämnt över de kristna. Att dessa »rika» ej tillhöra den kristna församlingen, är uppenbart. — Ett sista utfall mot οἱ πλούσιοι kommer 4: 13–5: 6. Här kan det heller icke råda något tvivel om vad för sorts »rika» det talas om: det är personer tillhörande οἱ ἔξω.

Det lider alltså intet som helst tvivel, att Jakob opererar med kategorierna eller typerna πτωχός och πλούσιος i ekonomisk-social bemärkelse men under religiös synvinkel: οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας; Jakob tycks alltså röra sig på ett mera ursprungligt föreställningsplan än Lk, som har motsatsparet »rik — fattig» i kristen omböjning. Hos Jakob är den fattige — även den icke-kristne — den av Gud utvalde; den rike är såsom sådan dömd till undergång.

Denna schematiska åskådning har ingen anknytning i Jesu ord eller förhållande. Jesus varnar inträngande för Mamon, talar om, hur oerhört svårt det är för den rike att komma in i Guds-riket och tecknar bilden av den rike dåren, men den rike är lika välkommen i Guds rike som den fattige, och någon idealisering av den senare finna vi intet spår av hos Jesus. Däremot kunde Jakobs syn på denna sak anknyta till G. T. och till traditionell judisk åskådning. Hans uttalanden om rika och fattiga i brevet verka också genomgående ganska konventionella. Men klart är, att Jakob anser de lägre och obesuttna samhällsskikten vara det rätta kristna missionsfältet, under det att han endast med tvekan och motvilja ser personer ur de besuttna kretsarna träda i förbindelse med församlingen. Hans ord få därför en agitatorisk klang. Han vill tydligen motarbeta en tendens att betrakta och behandla den rike såsom ett önskvärt tillskott till församlingen. Han tillgriper därför hela den gamla arsenalen av invektiv mot de rika och prisar de fattiga såsom Guds utkorade arvingar till Riket. Detta är givetvis ingen blott kyrkopolitisk åtgärd från Jakobs sida. Det är uttryck för hans fasta överty-

gelse. Men förutsättningen för Jakobs hållning i denna fråga är icke blott den judisk-gammaltestamentliga traditionen, utan även den omständigheten, att han själv tillhörde en kristen miljö, som helt och hållet behärskades av πτωχός-idealet. Förmodligen torde vi ha att söka författaren till detta brev i någon avlägsen församling i Syrien eller Palestina, där en »äbjonitisk» åskådning och livsform länge kunde hålla sig obruten.

Lk skriver under större, mera utvecklade förhållanden. Sakerna ligga icke så enkelt till, att man kunde utan vidare fördöma allt innehav av jordiskt gods såsom av ondo, oförenligt med det kristna och det eskatologiska hoppet (jfr J. Wellhagen, Anden och Riket, § 7, s. 21 ff.). Men πτωχός-idealet levde vidare och gjorde sig gällande i den bemärkelsen, att lärjungen är skyldig att på alla punkter och i hela sin livshållning försaka det världsliga livet. Vad han ägde skulle han använda till att hjälpa nödlidande bröder; glans och prakt, jordisk glädje och njutning skulle han sky. Förföljelse och lidande skulle han ta över sig med glädje; oförrätter, förolämpningar och övergrepp skulle han finna sig i utan motstånd och utan tanke på vedergällning. Han skall hålla sig under ständig självprövning med tanke på det stora provet, som väntar honom. Saligprisningarna, som öppna talet kompletteras med den varnande utblicken i slutliknelsen. Även för lärjungen är Gudsrikets kommande en allvarlig sak. Saligprisningarna med deras ljusa tröstebilder innehålla endast den ena sidan av verkligheten. Den andra kommer vid slutet av hela framställningen. Ingress och epilog tillsammans ge oss den rätta bilden av Jesu tanke.

Innebörden av termen »*Guds rike*» hos Lk behandlas av Wellhagen (a. a., s. 40–46, jfr 93–100). Här framhålles, att förutom klara utsagor, som omtala Guds rike såsom något kommande, har Lk en rad formuleringar, som visa, att Riket är aktuellt redan nu. Frågan är, hur denna Gudsrikets aktualitet är tänkt hos Lk. Man får det intrycket, att det aktuella Guds rike enligt Lk:s är *evangeliet förkunnat av Jesus* (4: 18–22) eller apostlarna (10: 9. 11). Och detta kan icke enbart förstås så, att Guds-

riket genom förkunnelsen blir föremål för tro och på så sätt närvarande hos dem, som ta emot ordet. Ordet omfattar ju icke blott löftet om det kommande Riket, utan även de med Riket sammanhängande aktuella realiteterna: σωτηρία, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. När Jesus Lk 17: 21 säger: Guds rike är ἐντὸς ὑμῶν, så har väl Lk i alla händelser velat ha detta ord uppfattat i den riktningen, att de verkliga förebuden för Gudsrikets kommande äro av inre art: tron, syndaförlåtelsen, kärleken, Anden. I denna bemärkelse är alltså »Riket» för Lk en realitet i tiden, men av övertidlig art och pekande fram mot den kommande världen. Mot denna mera allmänna bakgrund ha vi att bedöma frågan om vad som ligger i »Guds rike» i den första makarismen i BpL:

μακάριοι οἱ πτωχοί,
ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Utläggningen måste här gå skilda vägar, allt eftersom den uppfattar οἱ πτωχοί. Är det endast fråga om att trösta och styrka de fattiga kristna med utblicken mot ett tillstånd, där allt är omvänt mot vad nu är, då ha vi att fatta »Riket» i rent apokalyptisk bemärkelse, det som kommer med Människosonen vid tidens ände. När det då heter ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, så är detta ἐστίν att fatta som uttryckande en fast försäkran om vad som som en gång skall ske. De ha »Anwartschaft» på Riket; de kunna räkna med det såsom sitt. — Om vi återigen anlägga den i närvarande arbete förordade synpunkten på οἱ πτωχοί, så ledes man närmast till att förstå Lk så, att han vill säga: de fattiga äga såsom verkliga πτωχοί en ersättning för vad de måste försaka och ge avkall på i denna världen; de ha Guds rike, både som besittning och löfte. Det senare momentet framträder i de följande futurala verbalformerna: χορτασθήσεσθε, γελάσετε. Här är framtidsperspektivet klart. Men Riket är det överordnade och mera omfattande begreppet, som icke är uttömt enbart med en hänvisning till det kristna hoppet. Så intensivt detta än levde i urkyrkan, så var dock ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ icke blott något, man väntade och kände såsom omedelbart förestående; det var

även en närvarande realitet — icke minst i lidandet och förföljelsen med dess oemotståndligt frambrytande glädje. Denna är redan en försmak på den stora lönen i himmelen, icke blott framkallad av tanken på denna lön. Likväl kan det icke sägas om lärjungarna, att de redan ha »fått ut sin tröst». De äro ändå hungrande och gråtande, så länge de leva i denna tidsåldern. Ty Gudsrikets glädje är förknippad med lidandet och är ett bud från den salighet, som väntar. Hoppet är alltjämt lika levande och starkt.

Den undervisning om ἀγάπη och οἰκτιρμός, som följer efter ingressen, anknyter till vad lärjungarna redan ha som πτωχοί. Av dem kan och måste det begäras, att de leva som här föreskrives. Det ligger i konsekvensen av deras πτωχεία, och det har sin mening och sin möjlighet i den omständigheten, att lärjungen äger Guds rike. Detta inre sammanhang mellan saligprisning och bud är visserligen icke uttryckligen uttalat; men det ger sig av sig självt. *Kärleken*, ἀγάπη, framträder i budet om att älska sina ovänner. Utanför detta sammanhang uppträder kärleksbudet endast en gång i de lukanska skrifterna, i form av det gammaltestamentliga budet: ἀγαπήσεις . . . τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν (Lk 10: 27). När den laglärde, som interpellerar, vill få begreppet πλησίον närmare definierat, berättar Jesus om samariten, som tog sig an den överfallne, misshandlade mannen, som låg halvdöd vid vägen, ὁ ποιήσας ἔλεος μετ' αὐτοῦ (10: 37). Kärlek är primärt barmhärtighet emot den nödställde, även den okände, i medömkan med honom (ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη 10: 33). Men kärleken liksom barmhärtigheten får sin fulla innebörd och rätta karaktär, först när den träder i motsats till världens kärlek: »Också syndare älska ju dem som dem älska.» Den »fattige» skall älska sin ovän i rak motsats till vad den naturliga människan gör. Han har valt fattigdomen och därmed den radikala kärleken. Han äger Guds rike och kan följaktligen försaka världen och leva helt annorlunda än den. Han vill vara den Högstes son och följer därför hans föredöme. Han är barmhärtig, överseende, förlåtande och hjälpande, där ett världens barn drar sig tillbaka, utövar veder-

gällning eller tänker på egen fördel. — Kärleksbudet i denna form står i organisk förbindelse med saligprisningarna. Hur stor vikt, Lk tillmäter det, kunna vi se av den framskjutna plats det har fått såsom temat för Jesu grundläggande undervisning av sin kyrka. Här tecknas kyrkans väg i världen; *i* världen men icke *av* den.

Den kristna *broderskärleken* är icke på samma sätt föremål för Jesu undervisning hos Lukas, som fallet är hos Johannes. Denna beröres egentligen endast i form av en undervisning om plikten att förlåta och varningen mot förförelse (17: 1–4); därjämte kan nämnas förmaningen till ödmjukhet med barnet som exempel (9: 46–48) och med hänvisning till hans eget föredöme (22: 24–27). Av särskilt intresse i vårt sammanhang är ordet om att förlåta den syndande brodern (17: 3 f.). Här är situationen en helt annan än i Bp. Visserligen är lärjungen obetingat skyldig att förlåta sin broder; men förutsättningen är, att denne kommer tillbaka och säger; »jag ångrar mig». Inom församlingen, i den kristna gemenskapen, råder en annan ordning än i förhållandet till οἱ ἔξω. När en broder försyndar sig mot en annan, brytes gemenskapen, och den kan icke återupprättas ensidigt. Den skyldige måste ångra sig och bekänna sin ånger, om det brutna åter skall bli helt. Här gäller det ju icke blott, att den kränkte brodern håller sig fri från vrede och vedergällningstankar, utan att syndaren återföres på den rätta vägen och att såret i församlingsenheten åter blir läkt.

Icke den kristna broderskärleken utan det att älska sin ovän är temat för Jesu grundläggande undervisning i BpL. Detta förhållande är icke blott betingat av den omständigheten, att det i BpM föreliggande stoffet gav utgångspunkt och anknytning för en sådan lära, utan det motsvarar Lk:s syn på vad som är konstitutivt för kyrkans bestånd i världen: att den rätt uppfattar sin ställning och uppgift. Vi kunna väl även förmoda, att detta lärostycke hade en framstående plats i den grundläggande undervisningen i den lukanska kyrkan.

§ 10.

Matteus' och Lukas' bergspredikan.

Hela den väldiga speciallitteratur, som har uppstått omkring Bp, har framkallats av BpM. Den uppgörelse med den judiska lagreligionen, som där äger rum i kap. 5, har ådragit sig en intensiv uppmärksamhet, enär man där finner de texter, med vilkas hjälp man kan tränga in i Jesu tanke och fatta hans innersta väsen och vilja. Denna övertygelse har alstrat hela den ivriga diskussion om Bp och Jesu etik, som pågått under de senaste 200 åren och ännu alltjämt pågår och ständigt framkallar nya försök, vetenskapliga och populära, att utlägga BpM och tolka Jesu etik utifrån denna.

Situationen har dock blivit en annan, sedan man upptäckt Gudsrikets eskatologiska karaktär hos Jesus. Är Guds rike ett Guds verk i den yttersta tiden, på övergången till den nya världen, då kommer BpM:s lagtolkning i en annan dager än förut, då man ville ur Bp härleda den högsta och allmängiltiga mänskliga moralen. Nu förstå vi, att Jesu lagtolkning i BpM har den eskatologiska situationen till bakgrund och förutsättning. Icke i den bemärkelsen, som Alb. Schweitzer vill göra gällande, att vi här ha en »interimsetik», där alla krav äro spända till det yttersta inför det inbrytande Gudsriket, den nya transcendenta tidsåldern. Utan fastmer så, att Bp är uttryck för Guds rikes väsen; den etik, som där läres är den inre konsekvensen av den eskatologiska situationen. Bp:s »bud» äro därför icke bud i vanlig mening utan drastiska och målande exempel på det *etos*, som följer med Gudsriket.

Detta etos utvecklas i motsats till den fariseiska skriftlärdomens lagförståelse, som radikalt förkastas. Så radikalt, att *all* nomistisk religion förkastas. Bakom Bp:s bud skymtar en etik, som är obegränsat positiv; positiv även i sin heroiska negation.

Den sammanfattas i ordet: »Varen fullkomliga (τέλειοι), såsom eder himmelske Fader är fullkomlig.» Normen är Gud själv, den himmelske Fadern, som är alltigenom och obegränsat positiv, utan att låta sig hindras av ondska och otacksamhet. — Det förefaller väl som om Jesus anser, att denna förståelse av Guds vilja i lagen hade Israel bort kunna finna på egen hand. Endast andlig blindhet kan tolka lagen så som de skriftlärde göra. Men å andra sidan säger han: »Jag är kommen för att uppfylla (πληρῶσαι)», och »Men *jag* säger eder.» Detta tyder på att Jesus har sett det som en del av sin messianska uppgift att ge en lagtolkning, som låter Guds vilja komma till sin fulla rätt och ge denna tolkning i sin eskatologiska *ecklesia*.

Detta torde åtminstone vara Mt:s uppfattning. Objekt för undervisningen äro lärjungarna likasom hos Lk. Och som hos denne äro de omgivna av en stor och brokig folkskara (4: 25). Uppenbart är, att BpM, på samma gång den närmast tar sikte på lärjungarna, har ett bud även till den stora omgivande folkmassan. Därom är ej tal hos Lk. BpL är en undervisning riktad till kyrkan och uteslutande till den. Orsaken till denna skillnad mellan BpM och BpL är givetvis den, att Matteuskyrkan stod i andlig förbindelse med sin miljö och i religiös uppgörelse med den, under det att Lukaskyrkan lever sitt liv i en omgivning med vilken den religiöst intet har gemensamt. Detta betingar ett etos av en annan färg; ett etos, som visserligen är positivt, men som måste vara detta i ständigt övervinnande av yttre och inre hinder. Därför tar Lk fasta på det stoff i BpM som är besläktat med denna situation. Antitesen till den fariseiska lagförståelsen bortfaller då och därmed den problematik, som vidlåder BpM. Ty hos Lk framträda »buden» i Bp med all önskvärd klarhet som konsekventa uttryck för den kristna totalhållningen gent emot världen och sig själv. Envar förstår genast, att detta icke är en moral för det mänskliga samhället i allmänhet, utan för dem, som skarpt skilja sig från den vanliga moralen. Inför BpL:s korta, enhetliga och koncentrerade motivkomplex kan den föreställningen icke uppkomma, att här de högsta

etiska maximerna för människornas sammanlevnad utvecklas. Ty här är det ju endast tal om ett: »Älsken edra ovänner!»

BpM däremot framträder som en antites till den judiska moralen, alltså i motsats till en gällande *folkmoral*. Detta väcker lätt den föreställningen, att Jesus här utvecklar reglerna för det mänskliga samhällets liv. Men detta är endast ett sken. Även BpM är helt och hållet bestämd av den eskatologiska situationen. Dess etos gäller för dem, som leva i Gudsherraväldets sfär, i vilken det råder en helt annan ordning än i denna tidsåldern. Detta etos träder i motsats till den judiska moralen — icke för att förbättra den, utan att för att krossa den. BpM får sin egendomliga karaktär huvudsakligen från denna antitetiska form av undervisningen. Det är ett oppositionsetos, som håller kyrkan fast i dess relation till judendomen. Antitesen är permanent. Endast via den kommer man fram till det rätta. Etiken befinner sig ständigt i en och samma dialektiska rörelse. Denna omfattar hela det religiösa livet, både det som omedelbart regleras av lagen och det mera personliga, som bön, fasta och allmosa. Överallt råder antitesen. Därför innehåller BpM en så stor och växlande stoffmängd.

Med bortfallandet av antitesen hos Lk krymper också stoffet samman till ett litet och enhetligt komplex. Det rör sig i BpL icke om den kristna rättfärdigheten i allmänhet, utan om lärjungen och världen. Därmed bortfaller också tanken om lärjungens *missionerande* ställning och uppgift. Denna betonas genast och starkt i BpM; omedelbart efter saligprisningarna följa orden: »I ären jordens salt . . . I ären världens ljus . . . må edert ljus lysa för människorna, så att de se edra vackra gärningar och prisa eder Fader, som är i himmelen.» För detta motiv finnes ingen plats i BpL, där hela tanken är behärskad av motivet ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθρούς. Kristendom är att i Kristi efterföljd vara en verklig πτωχός. Även Lk känner givetvis i högsta grad en missionsuppgift för den kristne gent emot hans icke-kristna miljö. Men denna uppgift löses icke genom καλὰ ἔργα, utan genom ordets vittnesbörd och lidande för vittnesbördets skull.

Så förete BpM och BpL stora, djupgående olikheter. Likväl stå de i innerlig förbindelse med varandra. Enligt vår övertygelse har BpM tjänat såsom mönster och källa för BpL. Den *litterära* förbindelsen är alltså enligt denna åsikt mycket stark och omedelbar. Det *andliga* sambandet ligger i ett djupare skikt än det litterära, djupare än den differentiering, som tydligen ägt rum genom miljöväxling och nya förhållanden. En representant för den lukanska kristendomstypen har tagit den för en äldre typ karakteristiska BpM i sin litterära uppgifts tjänst och gestaltat ett urval sakligt, språkligt, stilistiskt till det Jesustal, som utgör en så viktig och representativ beståndsdel av hans evangelium. För kyrkan i nyare tid är måhända BpL mindre betydelsefull än andra delar av hans evangelium, t. ex. liknelserna, under det att motsatsen är fallet ifråga om Mt. Men BpL representerar dock ett omistligt motiv, som gång på gång kan komma att bli av högsta aktualitet i kyrkans historiska liv i världen.

Summarisk tablå över Bergspredikan hos Lukas och Matteus.

BpL	*BpM*
6: 20 b Saliga ären I fattiga	5: 3 Saliga äro de som äro fattiga i anden
21 a Saliga ären I som nu hungren	6 Saliga äro de som hungra och törsta efter rättfärdigheten
21 b Saliga ären I som nu gråten	4 Saliga äro de som sörja
	5 Saliga äro de saktmodiga
	7 Saliga äro de barmhärtiga
	8 Saliga äro de renhjärtade
	9 Saliga äro de fridstiftande
	10 Saliga äro de, som förföljas för rättfärdighets skull
22 Saliga ären I, när människorna hata eder, förskjuta, smäda . . . förkasta eder	11 Saliga ären I, när man smädar . . . förföljer . . . ljugande säger allt ont
23 Glädjens på den dagen . . . på samma sätt handlade deras fäder mot profeterna.	12 Glädjens och fröjdens . . . på samma sätt förföljde man profeterna, som voro före eder.
24 Men ve eder I rika	
25 Ve eder, som nu ären mätta	
Ve eder, som nu len	
26 Ve eder, när alla tala väl . . . på samma sätt gjorde deras fäder mot de falska profeterna	
	13 I ären jordens salt
	14 I ären världens ljus
	15 Icke tänder man ett ljus
	16 Så lyse edert ljus
	17 Menen icke, att jag har kommit för att upplösa lagen
	18 . . . förrän himmel och jord förgås, skall icke en prick av lagen
	19 Den som upphäver

BpL	*BpM*
	20 Om eder rättfärdighet icke övergår
	21 I haven hört, att det är sagt . . . Du skall icke dräpa.
	22 Men jag säger eder
	23–26 Om du kommer med din gåva till altaret Var välsinnad mot din motpart
	27–30 I haven hört, att det är sagt: 'Du skall icke begå äktenskapsbrott'. Men jag säger eder, att var och en som Om ditt högra öga är dig till
	31–32 Men det är sagt: 'Var och en som skiljer sig
	33–37 Åter haven I hört . . .: 'Du skall icke svärja falskt'
	38–39 a I haven hört, att det är sagt: 'Öga för öga och tand för tand'. Men jag säger eder, att I icke skolen stå emot någon ond
	43 I haven hört, att det är sagt: 'Du skall älska din nästa och hata din fiende.'
27 Men till eder, som hören, säger jag: Älsken edra fiender, gören väl mot dem, som hata eder,	44 Men jag säger eder: Älsken edra fiender
28 välsignen dem, som förbanna eder, bedjen för dem, som förtala eder	och bedjen för dem, som förfölja eder.
29 Om någon slår dig på kinden	39 b Utan om någon slår dig på högra kinden
Om någon tager din mantel, så förvägra honom icke livklädnaden.	40 Om någon vill processa med dig om livklädnaden, så låt honom få även manteln.
	41 Och om någon tvingar dig att ledsaga honom en mil, så gå två med honom.
30 Giv åt var och en, som beder dig. Och om någon tager dina ägodelar, så återkräv icke.	42 Giv åt den som beder dig, och vänd dig ej bort från den, som vill låna av dig.

BpL	*BpM*
31 Och såsom I viljen, att människorna skola göra eder, så gören I dem.	7: 12 Allt vad I viljen, att människorna skola göra eder, det gören I ock dem, ty detta är lagen och profeterna.
6: 32 Och om I älsken dem, som älska eder, vad tack haven I? Även syndarna älska ju	5: 46 Ty om I älsken dem, som älska eder vad lön haven I? Göra icke publikanerna detsamma?
33 Och om I gören väl Även syndarna	47 Och om I hälsen Göra icke hedningarna detsamma?
34 Och om I lånen Även syndarna	
35 Nej, älsken edra fiender och gören väl och lånen utan att hoppas på betalning. Då skall eder lön bliva stor och I skolen bliva den Högstes barn, ty han är mild mot otacksamma och onda,	45 Så skolen I bliva eder himmelske Faders barn, Han låter ju sin sol gå upp över onda och goda och låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga.
36 Varen alltså barmhärtiga, såsom eder Fader är barmhärtig.	48 Varen alltså I fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig.
	6: 1–4 Akten eder att utöva eder rättfärdighet inför människorna När du giver en allmosa
	5–8 Och när I bedjen
	9–13 Fader Vår
	14–15 Ty om I förlåten människorna Men om I icke förlåten
	16–18 Och när I fasten
	19–21 Samlen eder icke skatter
	22–23 Ögat är kroppens lykta
	24 Ingen kan tjäna två herrar
	25–34 Gören eder icke bekymmer Sen på fåglarna Sen på liljorna

BpL	*BpM*
	Söken först Riket
	Var dag har nog av sin egen plåga.
6: 37 Och dömen ej, så skolen I ej dömas.	7: 1 Dömen ej på det att I ej mån varda dömda.
	2 Ty med den dom I dömen, skolen I varda dömda
Fördömen ej . . . fördömda.	
Förlåten och eder skall förlåtas.	
38 Given och eder skall givas.	
Ett gott mått, packat, skakat, överflödande skall man giva eder i skötet.	
Ty med det mått, I mäten, skall mätas åt eder igen.	Och med det mått, I mäten, skall mätas åt eder.
39 Han sade dem även en liknelse.	
Icke kan väl en blind leda en blind?	
Falla icke båda i gropen?	
40 Lärjungen är icke förmer än sin lärare	
Men fullärd blir var och en som sin lärare	
41–42 Grandet och bjälken	3–5 Grandet och bjälken
	6 Given ej det heliga åt hundarna
	7 Bedjen, söken, klappen
	8 Ty var och en
	9 Finnes bland eder någon, som när hans son beder om ett bröd
	10 om en fisk
	11 Om alltså I, som ären onda
	12 (jfr BpL 6: 31)
	13 Gån in genom den trånga porten
	14 Ty trång är den port
	15 Akten eder för de falska profeterna
	16 Av deras frukt
43 Ty icke bär ett gott träd dålig frukt ej heller ett dåligt träd god frukt.	18 Icke kan ett gott träd bära dåliga frukter ej heller ett dåligt
44 Varje träd igenkännes på sin frukt.	

BpL	*BpM*
Icke plockar man väl fikon på törnen ej heller druvan på törnbusken?	16 b Icke plockar man väl druvor på törnen eller fikon på tistlar?
	17 Så bär vart och ett gott träd
	19 Vart och ett träd, som icke bär god frukt avhugges
	20 Av deras frukt skolen I alltså känna dem
45 En god människa bär av sitt hjärtas goda förråd Varav hjärtat är fullt	
46 Men varför ropen I till mig: 'Herre, Herre', och gören icke vad jag säger.	21 Icke kommer var och en som säger till mig: 'Herre, Herre', in i himmelriket utan den som gör min himmelske Faders vilja.
	22 Många skola på den dagen säga till mig
	23 Men då skall jag betyga för dem
47–49 Var och en, som kommer till mig och hör mina ord och gör dem	24–27 Därför var och en, som hör dessa mina ord och gör dem . . .
en man som byggde ett hus och grävde djupt och lade en grund på klippan.	en förståndig man som byggde sitt hus på klippan.
Men när det blev översvämning	Och slagregn, strömmar, vindar
Men den som icke gör	Men . . . icke gör dem . . . dåraktig . . .
byggde ett hus utan grund på marken	på sanden.
Och vattenströmmen störtade sig . . . och dess fall var stort.	Och slagregn, strömmar, vindar . . . och dess fall var stort.

Lk har på andra ställen följande mer eller mindre varierade ord ur BpM: Om saltet (14: 34–35); ljuset (11: 33); lagens giltighet (16: 17); försonlighet (12: 58–59); skilsmässa (16: 18); Fader vår (11: 2–4); ordet om att samla skatter (12: 33–34); onda ögat (11: 34–35); Gud och Mamon (16: 13); om bekymmerslöshet (12: 22–31); uppmaning till bön (11: 9–13); den trånga porten (13: 24); trädet utan god frukt (3: 9); falska bekännare (13: 26–27).

Mt har å sin sida följande ord av BpL:s stoff utanför BpM: Om blinda ledare (15: 14); lärjungen och mästaren (10: 24–25); trädet och frukten (12: 33); den goda människan, som bär fram det goda (12: 34 b–35).

Även Mk har paralleller till Bp: Om ljuset (4: 21); saltet (9: 50); handen till förförelse 9: 43; skilsmässa (10: 11–12) »det mått» (4: 24 b); kanske även »när I stån och bedjen» (11: 25 a); om försonlighet (11: 25 b); »om din fot» etc. (9: 45).

Noter.

KAP. I och II.

[1] Anden och Riket, s. 90.

[2] Se HOLTZMANNS Einleitung[3] s. 362—367 och MOFFATTS Introduction[3] s. 194—207.

[3] »Tvåkällshypotesen» räknar med Mk och en samling Jesusord (logia) såsom huvudkällor för Mt och Lk. Om det antas, att flera andra källskrifter använts av Mt och Lk var för sig, så rubbar det icke tvåkällshypotesen; ty den omfattar endast det för Mt och Lk *gemensamma* stoffet. Somliga forskare (t. ex. B. WEISS, W. HAUPT) anse, att även Mk influerats från talkällan.

[4] Vanligtvis betecknas den supponerade logiakällan med *Q*, vilket i allmänhet antages vara en förkortning av Quelle. Det har emellertid nu upplysts, att den förste, som använde beteckningen Q för Logiakällan var den engelske teologen ARMITAGE ROBINSON, när han på 1890-talet i Cambridge föreläste över synoptikerna. Han kallade då Mk:evg:s huvudkälla P (= Petrustradition) och den supponerade Logiakällan, följande alfabetets bokstavsordning, Q. I Tyskland uppträder Q först i WERNLES Die synoptische Frage 1899. På vilka vägar beteckningen kom till Tyskland är ännu outrett (jfr H. LIGHTFOOT, History and Interpretation in the Gospels, 1935, s. 27—28, noten).

[5] Den nyare Q-forskningen i England och Amerika och i samband med den källstudier till Lkevg. äro främst knutna till namnen STREETER, HAWKINS, BURTON, TAYLOR, BARTLETT, GRANT (jfr K. GROBEL, Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse, s. 67 ff.).

[6] H. J. HOLTZMANNS »Die synoptischen Evangelien» utkom 1863; WEIZSÄCKERS »Untersuchungen über die evangelische Geschichte» kom följande år, 1864. Båda vilja rekonstruera en logiakälla (L), som utgör en litterär enhet. H. söker enhetskriteriet i det historiska, W. i det dogmatiska. Men medan H. baserar sin L på Lukas, bygger W. på Matteus. Till L hörde enligt W.: Jesu vittnesbörd om Döparen, Bergspredikan, utsändningstalet, Jesu kamp mot motstån-

darna, liknelserna om Himmelriket, parusitalet och strafftalet mot fariseerna och de skriftlärda. Både H. och W. ansågo senare, att Lk har känt och använt Mt. — Samma vägar som Weizsäcker går P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, 1890. L kännetecknas av Mt:s stora talkompositioner och består av 7 avrundade logiagrupper, omfattande ungefär Weizsäckers stoff. — P. Wernle, Die synoptische Frage 1899, finner, att det för Mt och Lk gemensamma stoffet kommer från en särskild källa (Q). Lk har något bättre bevarat denna källas ordningsföljd, Mt däremot bättre ordalydelsen. Med säkerhet återfinnes Q överallt, där Lk och Mt ordagrant överensstämma. För att förklara divergenserna måste W. antaga, att Lk och Mt haft Q i olika bearbetningar. Mt hade en judaistiskt färgad Q-resension (Mt 5: 17—20). W:s Q har följande utseende:

1. Döparens tal (Mt 3: 7—12; Lk 3: 7—9. 16 f.).
2. Frestelsesamtalet (Mt 4: 3—10; Lk 4: 3—12).
3. Rättfärdighetstalet (Mt 5: 3—48; 7: 1—6. 12—27; Lk 6: 20—49; 11: 33; 12: 58 f.; 16: 17 f.).
4. Hövitsmannen i Kapernaum (Mt 8: 5—13; Lk 7: 2—10; 13: 28—30).
5. Missionstal (Mt 8: 19—22; 9: 37 f.; 10: 5—16. 23—25. 40 f.; 11: 20—27; 13: 16 f.; Lk 9: 57—10: 16. 21—24).
6. Tal om Johannes (Mt 11: 2—19; Lk 7: 18—35; 16: 16).
7. Beelsebulstalet (Mt 12: 22—37; Lk 11: 14—23).
8. Svar på fordran av tecken (Mt 12: 38—45; Lk 11: 29—32. 24—26).
9. Farisétalet (Mt 23: 1—39; Lk 11: 39—52; 13: 34 f.).
10. Tal om bönen (Mt 6: 9—13; 7: 7—11; Lk 11: 2—4. 9—13).
11) Skatter och bekymmer (Mt 6: 19—34; Lk 12: 22—34; 11: 34 f.; 16: 13).
12. Gudsrikesliknelser (Mt 13: 31—33. 44—46; Lk 13: 18—21).
13. Tal om bekännelse (Mt 10: 26—39; Lk 12: 2—12. 51—53; 14: 26 f.).
14. Lärjungatal (Mt 18: 7. 12—22; Lk 15: 3—10; 17: 1—4).
15. Gästabudsliknelse (Mt 22: 1—14; Lk 14: 16—24).
16. Parusitalet (Mt 24: 26 ff. 37—51; Lk 17: 23—37; 12: 39—46).
17. Liknelsen om de anförtrodda punden (Mt 25: 14—30; Lk 19: 12—27).

Av särgodset medräknas hos Mt skatten i åkern och den kostbara pärlan, och från Lk den borttappade penningen. Till Q hör *sannolikt* även ordet om tro som ett senapskorn (Mt 17: 20; Lk 17: 6), om allmosa, bön och fasta (Mt 6: 1—8. 16—20) samt »Kommen till mig etc.» (Mt 11: 28—30). — I Q urskiljer W. tre huvudgrupper: 1) lagen för kristna och missionärer, 2) avvisandet av främmande rikt-

ningar, 3) förmaning och undervisning av de kristna inför parusin, s. 227. — En originell men föga erkänd väg hade långt tidigare B. Weiss slagit in på. Redan 1861 hade han i StKr, s. 29—100. 646—713, framfört sin teori, som han sedermera beriktigade och fullständigade i »Die Quellen des Lukasevangeliums», 1907, och »Die Quellen der synoptischen Überlieferung», 1908. Här utgår han från en analys av Lk och finner tre skriftliga källor: Mk, Q (= Matteus-Logia) samt L (= en omfattande palestinensisk särkälla för Lk). Den sistnämnda innehåller ej blott lukanskt särmaterial utan även partier, som ha viss likhet med Mt:s såsom stamtavlan (Lk 3; Mt 1), den vattusiktige (Lk 14; Mt 12), hövitsmannen i Kapernaum (Lk 7; Mt 8), BpL utom 6: 39—45 o. s. v. *Källan Q* återfinner W. även hos Mk, som har inskjutit delar därav i det petrinska arvet och så fått t. ex. två bespisningsunder (de 5000 från Q). *Q förelåg alltså för Lk och Mt dels som självständig källa, dels i Mk.* När Mt och Lk överensstämma gentemot Mk, beror det på att de båda valt att i dessa fall följa Q i st. f. Mk. Användandet av dubbla källor förde hos Mt och Lk till dubbletter. *Q innehåller både tal och berättelser.* Den omfattar utom det, som är gemensamt för Mt och Lk, även en mängd särstoff hos vardera såsom det mesta av BpM, de två blinda (Mt 9: 27—30 a), den enträgne vännen (11: 5—8), den rike bonden (Lk 12: 13—21), den lilla hjorden (Lk 12: 32), liknelserna (Mt 13), »Du är Petrus» (Mt 16: 17—18), om kyrkotukt, den obarmhärtige medtjänaren (Mt 18), arbetarna i vingården (Mt 20: 1—16), de två sönerna (Mt 21: 28—30), strafftalet till fariséerna (Mt 23), de tio jungfrurna (Mt 25: 1—13), Människosonens dom (Mt 25: 32—46) samt en del ord, vars plats ej närmare kan angivas, såsom en del makarismer (hos Mt), staden på berget (Mt 5: 14 b) o. s. v. *Ordningen inom Q har Lk bäst bevarat.* W:s metod att skjuta Q bakom de flesta olikheterna hos synoptikerna medförde, *att Q blev en fullständig evangelieskrift.* På detta föll hans konstruktionsförsök.

[7] A. von Harnack fortsätter på den av Wernle utstakade vägen. Han anser, att Mt och Lk äro oavhängiga av varandra, s. 121. Till Q räknar han *endast* det för Mt och Lk utöver Mk gemensamma stoffet. »Ausser dem Gleichnis vom Senfkorn . . . getraue ich mich kein Stück im Sondergut eines der beiden Evangelisten anzugeben, welches man zu Q zu stellen berechtigt ist», s. 130. Men H. går längre. Mt 21: 32 (de ledandes ställning till Döparen), Mt 22: 2—11 (den stora måltiden) och troligen även Mt 25: 14—30 (de anförtrodda punden) med par. höra ej till Q på grund av olikheterna mellan parallellerna, s. 82 ff. F. ö. uppdelar H. Q-stoffet i två klasser: I med

nästan ordagrann likhet mellan Mt och Lk, II med större differenser, s. 5 ff., 32 ff. Vid undersökningen av ord i den sistnämnda hävdar H., huvudsakligen av språkliga skäl, att Mt i de allra flesta fallen är ursprungligare än Lk. Den sistnämndes varianter äro 8—10 gånger flera än Mt:s, nästan alla av stilistisk natur, s. 78. Men Mt har också bättre bevarat akoluthin. Numera inser man, säger H., att Mt:s talkompositioner ha haft sitt underlag i Q, s. 127 och not 1. »Luk. ist grösster Willkür schuldig». Den likhet, som H. trots detta finner på många punkter i Q:s räckföljd hos Mt och Lk, s. 121 ff., blir avgörande även för Q:s omfång. En del ord, som bryta ordningen, torde enl. H. ej hört till Q, s. 123, 175. Så kunna vi även hos H. konstatera tanken om Q:s litterära enhet. Q är icke en helt och hållet formlös samling Jesusord, s. 127. — Sir J. HAWKINS, Studies in the Synoptic Problem (ed. by W. Sanday), 1911, II: Probabilities as to the socalled Double Tradition of St. Matthew and St. Luke, s. 112 ff., följer i stort sett HARNACK. — Den som efter Harnack satt de djupaste spåren efter sig i det synoptiska studiet, särskilt inom anglo-amerikansk forskning, är B. STREETER. I avh. IV och VI i »Studies»: On the original Order of Q, och: The original Extent of Q, finner han en viss ordningsföljd i Q., s. 143 ff. Där Mt och Lk hava olika platser för Q-stoff frågas nu, vem som har den ursprungliga akoluthin. S. framhåller, att man utröner detta *genom att jämföra Mt:s och Lk:s sätt att följa den för båda gemensamma källan Mk.* Lk. har med få undantag övertagit Mk:s berättelseföljd i Mk 1—6, Mt har åsidosatt denna, *alltså finner man Q:s ordningsföljd hos Lk.* Man måste nämligen antaga, att han följt Q lika noggrant som Mk. S. stöder sin tes om Lk:s prioritet även med påvisandet av Mt:s lust att komponera Jesu ord till stora tal (jfr HOLTZMANN) och hans metod att sammanfläta Mk och Q (jfr WERNLE), s. 145 ff. Han tror även, att Lk, när han säger sig skriva καθεξῆς, avser källornas kronologiska ordning, s. 164. Detta medför även, att S. är benägen att räkna åtskilligt av Lk:s särstoff till Q, bl. a.: 9: 52—56 (eld från himmelen över samariterbyn; 9: 61—62 (»tillstäd mig . . . taga avsked», »ingen, som ser sig tillbaka»); 10: 17—20 (de sjuttios återkomst); 10: 25—28 (det stora budet); 10: 38—42 (Marta och Maria)?; 11: 5—8 (den enträgne vännen); 12: 13—15 (»Vem har satt mig till skiljodomare»); 12: 35—38 (»Haven edra länder omgjordade») o. s v., s. 191 ff. S. finner *flera block* av Q hos Lk: 6: 20—7: 35 (änkans son interpol.); 9: 51—12: 59 (den barmhärtige samariten och den rike kornbonden interpol.); 13: 18—35 (utom få verser). Somliga av dem t. ex. 14: 1—15: 7 och följande kapitel äro dock mer blandade med Lk:s särstoff, s. 189 f. I samband därmed tar S. upp frågan, huruvida Mt 5: 17—42; 6: 1—18

fanns i Q, s. 204 ff. Han är böjd att antaga olika »expanded versions» (jfr WEIZSÄCKER) för Mt och Lk, d. v. s. i tiden mellan Q och Mt och Lk har Q utökats med varderas särstoff. I »The Four Gospels» 1924 arbetar S. vidare med denna tankegång *vad Lk beträffar* och framställer därvid sin mycket omtalade »Protoluke»-hypotes, se WELLHAGEN s. 103, genom vilken han ytterligare söker hävda Lk:s prioritet. — I samband med Streeter må nämnas E. D. W. BURTON, Some Principles of Literary Criticism and their Application to the Synoptic Problem, 1904, som före S. hävdat, att Lk bevarat källornas ordning. Lk 9: 51—18: 14; 19: 1—28, »det pereiska kapitlet», är för B. huvudproblemet. — W. H. STANTON, The Gospels as Historical Documents[2], 1909, håller även han på Lk:s akoluthi men vill förklara olikheterna mellan Mt och Lk dels genom inflytande från muntlig tradition, dels därav, att fragmentariska recensioner av den arameiska Q funnos *jämte* den grekiska, vilken var sen, något som framgår av de sparsamma citaten i den nytestamentliga brevlitteraturen. — W. C. ALLEN, Oxford Studies IX, 1911, The Book of Sayings used by the Editor of the first Gospel, kritiserar skarpt HARNACK, s. 235—240, *men utgår i sin rekonstruktion av Q från Mt*, s. 240—272, som haft den i original. Lk har haft en bearbetning, s. 281—283; till en del får den ordagranna likheten, som stundom finnes mellan Mt och Lk, tillskrivas senare assimilation, konformation. — V. TAYLOR, Behind the Third Gospel, 1926, följer STREETER, och F. GRANT, The Growth of the Gospels, 1933, använder vid sin rekonstruktion av Q ej endast Lk:s ordningsföljd utan även så långt det är möjligt Lk:s ordalag. Grant är alltså Allens diametrala motsats. — Bland tyska forskare må nämnas W. HAUPT, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung, 1915. Han fullföljer WERNLES tanke på flera redaktioner av Q, som utökas mer och mer tills dess den i två olika former når Mt och Lk. — W. LARFELD, Die neutestamentlichen Evangelien, 1925, uppställer följande kriterium för Q: »Sowohl wörtliche Übereinstimmung aller drei Synoptiker wie — abgesehen von sprachlichen Glättungen — Zusammenstimmen von zweien gegen den dritten». Enl. L. hör alltså Mk 13: 5—37 till Q. — J. SCHMID (katolik), Matthäus und Lukas, eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien, 1930, anser, att den Mt och Lk föreliggande skriftliga gestalten av Q icke låter sig rekonstrueras. Lk har bevarat dess ordning och i vissa fall dess ordalag bättre än Mt. — Historikern EDUARD MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1924, följer Wellhausen och Haupt, den förre i fråga om Mk:s prioritet, den senare i åsikten om en växande Q. Mt står i sin särtradition väsentligt närmare

de ursprungliga åskådningarna än Lk. De äldsta delarna av Q går tillbaka på aposteln Mt (jfr SCHLEIERMACHER, StKr, 1832, s. 735 ff. och HARNACK, Die Entstehung des Neuen Testaments, 1914, s. 53).

[8] W. BUSSMANN, Synoptische Studien, I–III: Zur Geschichtsquelle, 1925; Zur Redenquelle, 1929; Zu den Sonderquellen, 1931. B. anser, att vår nuv. Mk kommer till tiden sist av synoptikerna och har genomgått flera bearbetningar. Dess äldsta form har Lk bevarat. Lika noggrant, som han återgav »Geschichtsquelle», lika samvetsgrant konserverar han, undantagandes stilistiska ändringar, R (= Q), II, s. 109. B. följer WERNLE och HARNACK, när det gäller att fastställa R:s omfång, s. 21 ff. men går utöver dem genom att *dela upp Q i två källskrifter på grund av Q:s olika ordalydelse hos Mt och Lk*, s. 118 ff. (ej alldeles nytt, se i det föregående STANTON). Den ena, som innehåller nära nog identiska partier hos Mt och Lk, var avfattad på grekiska. Den andra kom till dem i olika översättning från arameiskan, s. 137 ff., 151. Den sistnämnda innehåller blott ordstoff och torde vara den egentliga Q-källan. Den omfattar i huvudsak BpL; Fader vår enl. Lk; Lk 11: 9–13. 29–32. 34–36. 37–12: 1; 12: 2–12. 57–59; 14: 5–6. 16–24. 25. 26–27. 34–35; 15: 3. 4–7; 16: 16–17. 18; 17: 1–2. 3–4. 5–6. 22–37. S. 123, 143 ff., 155. Betrakta vi 14: 16- 24, den stora måltiden, konstatera vi det märkliga resultatet. Vad HARNACK på grund av olika lydelse i Q-stoffet hos Mt och Lk måste anse som högst tvivelaktigt blir av samma orsak för B. det äkta, ursprungliga! B. kompletterar sin tes med antagandet, att den grekiska versionen nått sitt omfång och sin avslutning först. Säker är han emellertid ej, s. 156. *Vem*, som översatt, är okänt. Säkert är emellertid, anser B., *att den aram. Q kom till Mt och Lk i olika översättning*, s. 151.

[9] HIRSCH uppställer en Urmarkusteori av ganska komplicerad karaktär. Han får fram en »Erster Erzähler» (Mk I), som har bearbetats av Mk II, vilken var influerad av »die Zwölferquelle» (Zw). På grundval av Mk I och Mk II författades vårt nuvarande Mk (MkR), vilket dock sedan ytterligare utvidgats med en del glossor (MkGl). — Lk och Mt ha icke uppkommit så enkelt som genom olika samarbetningar av Q och Mk; utan Mk I och Mk II ha båda spelat in i processen och för Mt:s vidkommande även MkR. Så har Lk (vårt Lkevg.) mottagit tillflöde från Mk I och Lu II och därjämte direkt från Mk II. Från Q kom stoff via Lu I. Mt har begagnat MkR och Q samt särstoff MaS, som återgår på Q*. — Genom att konstruera alla dessa mellanled, som delvis täcka varandra, kan man givetvis förklara allt. Men processen blir alldeles otrolig. Huvudintrycket blir en djup beundran över författarens

glänsan » kombinationsförmåga och utomordentliga framställningskonst. För övrigt är det påtagligt, att det som ytterst bestämmer resultatet icke är den objektiva källanalysen, utan författarens egen Jesusbild. — Q har passerat olika stadier. Den arameiska Q* blev översatt till grekiska (Q) och därmed även lätt stiliserad. Ur Q framgick Lu I (Proto-Lukas), som användes av Lk, under det att Q gick vidare till Mt. Lu I innehöll bl. a. Döparen, Jesu dop, frestelsen, *BpL*, centurionen i Kapernaum, förkastelsen i Nasaret, Döparens fråga, Petri bekännelse, förklaringen, utsändningstalet, ve över städerna, det högsta budet, Fader vår, Beelsebulstalet, teckenbegäran, strafftal mot fariseerna, stora delar av kap. 12—14, de anförtrodda punden, brottstycken av intåget i Jerusalem och lidandeshistorien; slutligen uppenbarelsen för de elva. Det var alltså ett helt evangelium.

[10] B. Weiss måste därför antaga, att Lk i större delen av sin Bp följer en parallelltradition till Q (L), men från och med 6: 41 reproducerar han Q.

[11] Bland dem som i huvudsak vilja finna Q i *BpM* må nämnas B. Weiss, Wendt, Wernle, Marriott, Feine, Allen, Stanton. Dessa anse, att Lk i sin Bp har följt en annan, parallell källa eller en annan recension av Q. Spår av Q finnas dock i BpL. — BpL lägges till grund av Harnack, Wellhausen, Spitta, R. Seeberg, Streeter, Bussmann. Dessa se i BpM en judekristen bearbetning och utvidgning av BpQ. — Här är uppenbarligen ingen säkerhet att vinna. — Hirsch kallar BpM »das stärkste und geschlossenste Beispiel für Selbständigkeit, die Mt in der Bearbeitung seine Vorlagen in Anspruch nimmt» (Frühgeschichte II, s. 300 f.), jfr hans analys av BpM s. 77 f. Här säger han, att det icke kan råda något tvivel om att BpM »das Gebilde des Evangelisten selbst ist, erwachsen aus plan- und kunstvoller Erweiterung des Q-Predigt von der Liebe, die uns Lk 6: 20—49 noch in einer Q sehr nahe gebliebenen Gestalt erhalten ist.» Mt har med »die Q-Predigt von der Liebe» förenat ett tal om den sanna laguppfyllelsen och dessutom infogat talrika stycken, dels ur Q, dels ur andra förlagor.

[12] I en uppsats HThR, 1939, har Chr. Butler behandlat fem ställen för att visa Lk:s beroende av Mt. Han ansluter sig därvid speciellt till Lummis, Jameson och Chapman, även till Lagrange och Ropes. Det rör sig om *Lk 13: 18—21* (Mt 13: 31—33; Mk 4: 30—32); *Lk 17: 1 b f.* (Mt 18: 6, Mk 9: 42); *Lk 11: 17—23; 12: 10* (Mt 12: 25—32; Mk 3: 23—30); *Lk 10: 4—11* (Mt 10: 9—14; Mk 6: 8—11, jfr Lk 9: 3—5); *Lk 10: 25—28* (Mt 22: 34—40; Mk 12: 28—34). Detta är idel avsnitt, där Mt och Lk uppvisa gemensamma drag gent emot Mk. Butler vill överallt finna, att Lk är påverkad av Mt. *Bergs-*

predikan analyseras s. 277—293. Han säger sammanfattande (s. 291 f.): »Either, then, our Lord preached a sermon on this theme, which Matthew has expanded, 'Judaized' (i. e. set back into Jewish thought-world, and made relevant to Palestinian controversies), and transformed into a quasi-original Christian manifesto; or Luke has transformed a sermon rather of the latter type into a shorter one on a more generalized theme.» Det senare alternativet är det enda sannolika. — På Lk 22: 69 ἀπὸ τοῦ νῦν = Mt 26: 64 ἀπαρτί har prof. A. Fridrichsen fäst uppmärksamheten i nystamentl. seminariet.

[13] Särskilt må nämnas arbeten av Norden, Cadbury, Antoniadis, Pernot, Hawkins, Vogel, Wifstrand.

[14] Så ville Lagercrantz översätta satsen (jfr Coniect. Neotest. III, 1938, s. 2).

Noter till utläggningen.

(Siffrorna beteckna verserna i BpL).

Förutom i kommentarerna till Lkevg., av vilka här i synnerhet Brun, Hauck, Klostermann, Lagrange och Zahn ha rådfrågats, är BpL speciellt behandlad av Spitta (Synopt. Grundschrift, s. 119—142), Butler (HthR, 1939, s. 277—294), Hirsch (Frühgeschichte II, s. 77—88). — Den muntliga traditionens betydelse för varianterna i saligprisningarna hos Mt och Lk hävdar Fiebig (Festschrift für Heinrici) i polemik mot Harnack (Sprüche und Reden Jesu, där BpL behandlas s. 10 ff. 24, 38 ff. 44 ff. 50 ff. 57 ff. 89—91).

12—19. Att både Mt och Lk anknyter Bp till *en och samma Mk-situation,* kan ej vara tillfälligt. Att därvidlag Lk är beroende av Mt bekräftas även av den omständigheten, att Lk egentligen icke betraktar det nu följande talet som en »bergspredikan». Han låter Jesus stiga ned från berget och hålla sitt tal på en jämn plats. Detta καταβάς (17) röjer klart Lk:s beroende av Mt, ty att en eventuell BpQ skulle även den ha varit förlagd till ett berg, är alldeles otroligt. »Berget» kommer från Mk.

20. ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ är mindre semitiserande än Mt: ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ (5: 2), jfr Lagrange, som anser, att Lk med den inledande frasen vill fixera talets adress: lärjungarna. I själva verket riktar sig Jesus, enl. L., till hela folkmassan, som mer och mer direkt avses, ju längre talet skrider fram. Till slut är det den, som är adressaten, icke lärjungarna (de två husbyggarna). Denna uppfattning är enl. vår åsikt alldeles ohållbar. Temat ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν förutsätter kristna åhörare.

Lagrange påpekar, att μακάριος med 2 person endast förekommer tre gånger i G. T. (Deut. 33: 29; Ps. 127: 2 LXX; Eccl. 10: 17), under det att 3 person förekommer över 50 ggr. Lk står alltså bakom makarismerna i 2 person. — Deut. 33: 29 står: μακάριος σύ, Ἰσραήλ, däremot icke μακάριοι ὑμεῖς οἱ πτωχοί, vilket ytterligare styrker vår tes, att det ligger ett konditionalt moment i makarismen. — Gerh. Kittel (Probleme, s. 53 f.) anser, att Jesus har prisat ha'anawim

saliga, men att Mt parafraserar honom rätt genom tillsatsen τῷ πνεύματι, ty »de fattiga» voro i judendomens terminologi icke de i yttre måtto fattiga, utan »de som söka Gud», alltså οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην. Lk är som god grek mera pedantiskt trogen mot sin källa (Q) och skriver blott οἱ πτωχοί. Huruvida Lk tolkat ordet »pauperistiskt», uttalar Kittel sig icke om. Troligen menar han, att Mt har ändrat Jesu ord men återgivit hans tankar, under det att Lk återgivit Jesu ord men ändrat hans tanke. Enl. vår uppfattning rör sig frågan om, *vad som stod i Mt:s källa,* icke om vad Jesus sagt eller vad som stod i Q. Bakom πτωχὸς τῷ πνεύματι kan mycket väl ligga ett adekvat hebr. eller aram. uttryck. För Lk var emellertid »fattig i anden» otillfredsställande. Han slopar »i anden» och behåller endast »fattig». — Antitesen »fattig — rik» utnyttjas icke; som i det föregående påpekats, heter det icke:

Hell eder fattiga, ty I skolen varda rika.
Ve eder I rika, ty I skolen varda fattiga.

Å ena sidan är »rik» för svårt belastat för att kunna beteckna saligheten i Guds rike (πλούσιος *in bonam partem* står i N. T. nästan alltid med ett tillägg, jfr Jak. 2: 5 πλούσιος ἐν πίστει, Ef. 2: 4 ἐν ἐλέει, särskilt förhållande föreligger 2 Kor. 8: 9 och Uppb. 2: 9. Jfr även πλουτεῖν Lk 12: 21; 2 Kor. 8: 9; Uppb. 3: 18). Å andra sidan var fattig ett allt för heligt begrepp för att kunna uttrycka de rikas slutliga undergång.

21. SPITTA finner här »die Gedankenfolge: Besitz, Genuss, Lustgefühl.» (!) Saligprisningarna äro icke förkunnelse av »eine allgemeine Wahrheit», utan »prophetische Verkündigungen in einer ganz konkreten Situation und für Leute ganz bestimmter Eigenart.» »Von sittlichen Qualitäten ist gar nicht die Rede». — χορτάζομαι om *full* tillfredsställelse jfr Ps. 106: 9 LXX; 16: 15 LXX. πεινάω (רָעֵב) = »manquer de tout» (LAGRANGE). — Även de som ta πτωχοί i realaste mening, finna givetvis i »mättnaden» uttryckt situationens alltomfattande radikala förvandling. — Antitesen κλαίειν — γελᾶν är ganska drastisk i jämförelse med Mt:s πενθεῖν — παρακαλεῖσθαι. GRÖNBECH's tolkning jfr Jesus, s. 41 ff.

22. Subjekt för ἀφορίζειν är οἱ ἄνθρωποι och ἀφορίζειν är därför att fatta »dans un sens très général» (LAGRANGE). Det behöver icke åsyfta exkommunikation från synagogan (Joh. 9: 22; 12: 42; 16: 2). — ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα (utplåna någons namn ur listan), tycks ha antagit betydelsen förkasta, förakta, fördöma (Aristof. Equit. 325; Nub. 1477; Sof. Oed. Col. 631; Oed. R. 849), jfr LAGRANGE. JOÜON tror knappast, att det är grekiska; bakom ligger något aram. verb

(ma'as, ga'al, ni'eṣ); ὡς πονηρόν är överflödigt i arameiskan, då detta ligger i själva verbet, men det verkar förtydligande i den grekiska formen, som är »un sémitisme arrangé». »Namnet» är enligt allmän uppfattning icke den förföljdes individuella namn utan kristennamnet (Lagrange); Joüon, Brun o. fl. Hauck tänker däremot på utplånandet av det individuella namnet ur den synagogala listan (μισεῖν = »Ausschluss vom Umgang auf 4 Ellen Entfernung», ἀφορίζειν = det mindre bannet); men det blir då svårigheter med ὀνειδίζειν, som skulle vara »aus Mt eingeflossen». Om Lk här hade åsyftat en serie ständigt stegrade åtgärder mot de kristna, skulle han säkert icke låtit Mt fördärva det hela för sig. Vi hålla före, att det hela tiden rör sig om individuella chikaner. — Rörande Lk och Jes. 53 jfr Wolff, Jes. 53 im Urchristentum, register s. 138.

23. κατὰ τὰ αὐτά [ℵ Koin. ταῦτα (ταὐτά?)] jfr Lk 6: 26; 12: 30; Apg. 14: 1. — χάρητε κτλ aor. imp. (Mt χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε) ingressivt, jfr ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, som gör föreställningen mera konkret, aktuell. — ἰδοὺ γάρ jfr Lk 1: 44. 48; 2: 10; 17: 21, Apg. 9: 11. — Som i fjärde evangeliet är det otrogna Israel prototypen för världens otro och Kristushat. Det gamla Israel kan därför betraktas och betecknas i förhållande till världen såsom οἱ πατέρες αὐτῶν. Till glädje i lidandet, se Gulin, Die Freude im Neuen Testament, s. 54 ff.

24. Veropen betraktar Spitta som ursprunglig beståndsdel av Bp; de rikta sig mot närvarande rika tyrier och sidonier (v. 17), under det att den sista saligprisningens udd gäller folkmassan från Jerusalem och Judeen, profetmördarnas efterkommande. Hirsch däremot finner, att veropen störa den ursprungliga tanken genom att nu folket delas i två delar; Jesus talar icke längre till de sina, utan han riktar sig nu, dömande och vedergällande, åt två håll. Detta är alldeles riktigt sett och sagt; men man borde draga konsekvensen härav för interpretationen av BpL, ty det är ju *denna,* vi ha att utlägga, icke en hypotetisk Ur-bergspredikan. För Lk falla åhörarna (kyrkan) teoretiskt i två grupper. Det är därmed intet sagt om de »rikas» *faktiska* existens i kyrkan. Vi understryka åter, att andra-personsformen hos Lk *sakligt* icke skiljer sig från en utsaga i tredje person. Det direkta tilltalet är icke framkallat av en konkret situation, utan det är predikostil. — Butler gör uppmärksam på, att Lk måste ha ἀπέχετε (τὴν παράκλησιν) från Mt; Lk har annars παραλαμβάνω för »mottaga» (16: 25). Mt däremot har ἀπέχω tre gånger i Bp (6: 2. 5. 16). — Till παράκλησις jfr Lk 2: 25 (eskatologiskt).

25. Det första νῦν saknas i Koin., D; det är borta redan hos Marcion och Ir., lat.; erbjuder intet av intresse. Texten har givetvis från början haft νῦν. —

26. πάντες saknas i Koin., D, Marcion, men är äkta lukanskt. οἱ ἄνθρωποι framträda genom πάντες ännu mera som en enhetlig grupp = οἱ ἔξω (»l'opinion publique», LAGRANGE); οἱ πατέρες αὐτῶν saknas i B syrsin men är oumbärligt, uttryckssättet bleve annars för löst och obestämt. — καλῶς εἰπεῖν ger vid handen, att de motsatta uttrycken v. 23 syfta på förtal och smutskastning, icke på juridiska åtgärder.

27–28. ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν är föremål för olika tolkningar, allt eftersom BpL:s karaktär och adress uppfattas. Man finner t. ex., att ἀλλά innebär en motsats till οὐαί, och att talet följaktligen med ἀλλά återvänder till οἱ πτωχοί (LAGRANGE, SPITTA, BULTMANN, HAUCK, BRUN); BUTLER menar, att nu en vidare adress markeras: hela folkmassan. Av gammalt har man tolkat οἱ ἀκούοντες = οἱ πειθόμενοι (så i nyare tid PLUMMER, SCHANTZ). För vår del betrakta vi ἀλλά κτλ mera som ett litterärt, retoriskt stilmedel än som en starkt meningsfylld sats. Det tarvades en övergång från makarismer och verop till parenesen. Herren vänder sig mera direkt till kyrkan; de som där undervisas äro hans ἀκούοντες, auditores. Indirekt kan däri ligga en maning att nu verkligen »höra» och gömma ordet. ἀκούειν kompletteras slutligen med ποιεῖν 47 ff. — Imperativen i BpL stå för det mesta i presens; endast ἐὰν δανείσητε, 34, har aoristus (det är fråga om speciella fall). Gränsen mellan imp. pres. och imp. aor. är i N. T. mycket svävande (jfr J. MOULTON, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments, 1911, s. 210 f., 274). De fyra imperativen v. 27 bilda ett tetrastikon, som mycket prisas av BURNEY (Poetry, s. 169). Bristen på korrespondens mellan de antitetiska begreppen vittnar emellertid om komplexets sekundära karaktär. De tre sista leden äro variationer av tesen: ἀγαπᾶτε κτλ. — Till litteraturen om ἀγάπη i N. T. se H. RIESENFELD, Étude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ, dessutom GERH. KITTEL, Probleme, s. 110—120. — LAGRANGE översätter ἐπηρεάζω med »diffamer» under hänvisning till v. 22 och 1 Petr. 3: 16. Till 28 a jfr BRUN, Segen und Fluch, s. 33: »er (der Segen) umfasst auch das freundliche, liebensvolle Wort . . .» BRUN betonar, att hos Lk (som i Didaché) välsignelse och bön äro nära förbundna.

29. Lk utelämnar τὴν δεξιάν såsom allt för speciellt. — τύπτειν och παρέχειν i st. f. M:ts ῥαπίζειν och στρέφειν äro lukanska stildrag (LAGRANGE). — κωλύειν ἀπό anser JOÜON vara semitiserande.

30. »παντί est du style de Luc» (LAGRANGE). Huruvida αἰτεῖν

är *tigga* (om en gåva eller allmosa) eller be om ett *lån*, kan vara osäkert. Vi tro dock närmast, att Lk tänker på det senare alternativet (αἰτεῖν begära till låns, jfr HEIKEL-FRIDRICHSEN, s. 250); härför talar parallellen hos Mt. δίδου — μὴ ἀπαίτει är variatio sermonis; μὴ κωλύσῃς var redan använt (29), och αἰτοῦντι gav ἀπαιτεῖν vid handen. Både i 29 och 30 ha vi det enslydande ἀπὸ τοῦ αἴροντος. I allt detta spåra vi Lk:s penna.

31. Till den Gyllene regeln jfr utom J. PHILIPPIDES, Die »goldene Regel» religionshistorisch untersucht, även GERH. KITTEL, Probleme, s. 108—110. — Framför ποιεῖτε läser den övervägande texttraditionen καὶ ὑμεῖς som saknas hos B it. Ir. Den fylligare formen torde vara sekundär. — Imperativen 29.30 äro i singularis i enlighet med parallellerna hos Mt; 31 inträder pluralis, likaså i överensstämmelse med Mt 7: 12, även detta ett tecken på beroendet. — καί »en un mot» (LAGRANGE). — Spitta finner, att »der gesunde Menschenverstand» säger oss, att Gyllene regeln hos Lk står i ett mycket bättre sammanhang än hos Mt. Om det är riktigt, visar det endast, att Lk lägger större vikt vid att skapa ett gott sammanhang än Mt.

33. (καὶ) γάρ saknas i största delen av texttraditionen, finnes endast hos BN 700. Som lectio difficilior måste γάρ betraktas såsom ursprungligt. — BUTLER kallar det ett »trötthetsfenomen», när Lk skriver τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν i st. f. att skriva fullt ut: καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀγαθοποιοῦσιν τοὺς ἀγαθοποιοῦντας αὐτούς. Han har tröttnat på att vara utförlig och återgår nu till Mt-formen. Snarare torde det dock vara så, att Lk söker variera.

34. τὰ ἴσα saknas hos D it syrsin. Men det rör sig icke här om att låna ut pengar utan att räkna med att få ränta på dem (LAGRANGE), utan om att ge lån i hopp om gengäld en annan gång. Det rör sig om reciprocitetens lag: τὰ ἴσα = ὁμοίως. λαβεῖν och ἀπολαβεῖν användas för övrigt ofta om att få ut sitt tillgodohavande; men att ἁμαρτωλοί skulle tänkas vara villiga att låna ut pengar utan tanke på vare sig återbetalning eller gengäld i form av samma tjänst vid behov, är osannolikt.

35. Spitta förmodar, att efter ἀγαθοποιεῖτε ett uttryck bortfallit, som motsvarade μηδὲν ἀπελπίζοντες. — TH. REINACH konjicierar i stället för ἀπελπίζοντες ett ἀντελπίζοντες. Emellertid torde man böra stanna vid den uppfattningen av ἀπελπίζω, som redan Vulgata representerar: *nihil inde sperantes* (HAUCK, BRUN, JOÜON, ZAHN m. fl.). — Att barnaskapet hos den Högste betecknas som en μισθός, förklarar GRUNDMANN vara en för Jesus främmande tanke (Gotteskindschaft, s. 83 not 1); men Grundmann överdriver det sakliga av-

ståndet mellan Mt- och Lk-formen. Icke heller BpM har den föreställningen, att människan utan vidare är Guds barn. Hon *blir* det, om hon tager emot Riket och *bevisar* sig såsom den himmelske Faderns barn genom att vara såsom han. Hos Lk är det grundläggande, adoptionen, starkare framhävt. Och detta grundläggande är ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθρούς. Lönen är den Högstes χάρις. Det är ej fråga om någon merit, utan om hela livshållningen. Denna är den oundgängliga förutsättningen för Guds nåd. Den Högste icke blott kräver denna hållning; den är hans egen. Kravet är icke ett mekaniskt bud; det utgår från Guds eget väsen och handlingssätt. Tanken om *imitatio Dei* ligger då mycket nära, dock utan att träda i förgrunden.

36. Wellhausen, Spitta och Hirsch hålla Lk-formen med οἰκτίρμονες för ursprungligare än Mt:s τέλειοι. Bornhäuser (Bergpredigt, s. 110) vill veta, att ordet תָּם Deut. 18: 13 (LXX τέλειος) även kan ha betydelsen χρηστός, varför det kan tänkas, att Lk:s οἰκτίρμονες kan återgå på samma urord som τέλειος. Sådana hypoteser äro emellertid onödiga; för Lk är den fullkomlig, som är barmhärtig. Lk 6: 36 representerar en tolkning av Mt 5: 48 och en *ensidig* tolkning, som dock torde vara på väg redan i BpM, där ἔσεσθε τέλειοι närmast tycks syfta på ἀγάπη: denna skall vara τέλειος, obegränsad.

37—38. Lagrange påpekar med rätta, att 38 passar bättre i det föregående sammanhanget i BpL, än här, i samband med orden om att icke döma, utan förlåta. 36 f. utgör intet ursprungligt sammanhang; det är en skapelse av Lk, som från Mt 5: 48 övergår till 7: 1. Hans hand kan förmodligen också spåras i anhopningen av imperativ, 4 stycken i aktiv-passiv-schemat. Detta schema var mycket omtyckt och allmänt i antiken. Vi finna det också ofta i Mt, men endast Lk renodlar denna stilform, såsom fallet är här. Anhopningen röjer individuell stilkänsla. — 38 c tycks vara ett ordstäv, »un proverbe courant» (Lagrange; jfr Billerbeck I, s. 444 ff.).

39—40. εἶπεν παραβολήν = παραβολικῶς. Hela det följande avsnittet består av παραβολαί. — Brun finner det osannolikt, att 39 ff. fortsätter temat μὴ κρίνετε, jfr Zahn: »Dass die Sätze (39. 40) mit dem Gebot der Barmherzigkeit und dem Verbot des Richtens und Verdammens (36—38) nur in losem Zusammenhang stehen, ist nicht zu leugnen.» Sammanhanget är emellertid icke lösare, än man ofta annars kan finna hos Lk. Huvudsvårigheten är att infoga 40 i tankesammanhanget: »En elev är icke över sin lärare» o. s. v. Zahn låter detta syfta på lärans *innehåll*: »Sie würden sich verirren, wenn sie vergässen, dass sie nichts mehr als Schüler Jesu und nicht Lehrer

einer selbsteigenen Weisheit sein wollen.» Men det rör sig här icke om läroinnehållet, utan om uppträdandet. Brun parafraserar: »Husk at du ikke kan bringe lærlingen videre enn du selv er nådd, fullt utlært vil han i beste fall være som sin lærer (altså, om læreren ikke er åndelig seende, — likeså uforstående som han!).» En så våldsam ironi ha vi dock svårt för att tillägga Lukas. κατηρτισμένος måste nog tagas på allvar. Och ὁ διδάσκαλος är Jesus, det stora föredömet. πᾶς är då icke = παντελῶς, utan: envar. Envar utan åtskillnad, vare sig han äger större eller mindre personliga förutsättningar, skall i här berörda avseende bli Mästaren lik (till den här förordade förståelsen jfr J. Weiss).

41—42. ἰδίῳ är här starkt betonat. Ett kraftigt konstaterande av negativt faktum ligger även i negationen οὐ (βλέπων). Associationen med τυφλός i det föregående är omisskännlig. Till διαβλέπειν jfr Mk 8: 25, Pernot, Pages choisies, s. 82 not 5.

43—45. Textvarianterna i detta avsnitt erbjuda intet av intresse. Till konstruktionen οὐ γάρ ἐστιν ποιοῦν jfr G. Björck, Ἦν διδάσκων, Uppsala 1940, s. 14. 49 (»falsk perifras»). — Att reda upp källförhållandet mellan å ena sidan Lk 6: 43 ff. och å andra sidan Mt 7 och 12 är hopplöst. Vi hålla före, att Lk även i detta fall gått eklektiskt till väga och arbetat i anknytning till Mt (så även B. Weiss, Quellen des Lkevg., s. 96 ff.). Vi möta en del lukanska drag: πάλιν (»omvänt»); ἕκαστον (δένδρον) adjektiviskt är Lk ensam om. Man frågar sig vad ἕκαστον har för saklig betydelse i samband med satsen: Trädet kännes på frukten. Att denna regel gäller utan undantag, behöver ju icke understrykas. Lk torde vara påverkad av πᾶν δένδρον (Mt 7: 17). — Bilden av trädet och frukten var internationell i antiken, jfr Billerbeck, I, s. 467, Bultmann, Geschichte, s. 87. 108; Dibelius till Jak. 3: 12.

46. Den retoriska frågan: Varför kallen I mig Herre, Herre o. s. v. innehåller en viss inskränkning av den föregående satsen: Som hjärtat, så ordet. Det finnes fromma, heliga ord, som ej äro äkta. Det är här visserligen icke fråga om tal i allmänhet, utan om religiös bekännelse. Likväl får tanken i v. 45 i viss mån en chock, utan att den rubbas i sin sanningshalt. Synpunkten växlar plötsligt, utan övergång. Men båda synpunkterna höra hemma i självkritiken; den senare är specifikt kristen. Enligt vår uppfattning är frågan att förstå som en retorisk formulering av den allmänna satsen, att kristendom och lydnad mot Herrens ord icke kunna skiljas åt. Därmed bortfalla spekulationerna över vem ordet är riktat till (Spitta, Zahn; Brun: »en direkte irettesettelse», »den videre disippelkrets»).

47–49. Till motsatsen »höra — göra», jfr DIBELIUS till Jak. 1: 22 ff.; A. FRIDRICHSEN, Symb. Osl. 1 (1922), s. 45; StKr. 1922, s. 81 f. ὁ ἀκούων καὶ ποιῶν = ἀκροατὴς καὶ ποιητής (Jak. 1: 22). Övergången till aoristus (ὁ ἀκούσας καὶ ποιήσας) är betingad av att tanken går till den avslutande katastrofen. — ὑποδείξω ὑμῖν finner LAGRANGE »moins sémitique», än ὁμοιωθήσεται (Mt). — ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν, till detta hendiadyoin jfr Blass-Debr. § 471: 3; G. BJÖRCK i Coniect. neotest. IV, 1940, s. 1 ff. — SPITTA bemödar sig förgäves för att bevisa, att Lk-formen av bilden om husbyggarna är bättre än Mt-formen. Lk skildrar en verkligt förståndig (och tanklös) byggmästares tillvägagångssätt, under det att Mt endast nämner olikheten i husgrunden: berg — sand. Han måste därför uttryckligen beteckna den ene som förståndig, den andre som oförståndig. De flesta (även HIRSCH) draga dock ur denna iakttagelse den motsatta slutsatsen. B. WEISS förbjuder att med den skildrade katastrofen tänka på Guds dom; det vore att allegorisera »das von vorne herein gedeutete Gleichnis». Så gott som alla kommentatorer finna dock tanken om den yttersta domen antydd.

I.

Litteratur.

Allmän.

(Se även bifogad bibliografi.)

Abrahams, M. A., Studies in Pharisaism and the Gospels I—II. Cambridge 1917—1924.

Allen, W. C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew. (ICC) (3rd Ed.) Edinburg 1912.

Antoniadis, Sophie, L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style. (Collection de L'institut Néo-Hellénique de l'université de Paris, fasc. 7.) Paris 1930.

——, À propos d'un passage de L'Évangile selon Luc (6: 38). Neophilologus 16 (1931), s. 206—207.

Appel, H., Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1922.

Bacon, B. W., Studies in Matthew. New York 1930.

Barth, F., Einleitung in das Neue Testament. (4. u. 5. Aufl.) Gütersloh 1921.

Bauer, W., Wörterbuch zum Neuen Testament. (3. Aufl.) Berlin 1937.

Baur, F. C., Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung. Tübingen 1847.

Birkeland, H., ʿĀnī und ʿĀnāw in den Psalmen. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, Hist.-Filos. Klasse 1932. No. 4.) Oslo 1933.

Bischoff, E., Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und »Himmelreich» in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, 33.) Leipzig 1905.

Blass, F., und Debrunner, A., Neutestamentliche Grammatik. (6. Aufl.) Göttingen 1931.

Bonaccorsi, G., Primi saggi di filologia neotestamentaria I. Letture scelte dal Nuovo Testamento Greco. Con introduzione e commento. I. Torino 1933.

Bonkamp, B., Zur Evangelienfrage. Untersuchungen. Münster i. W. 1909.
Branscomb, B., The Teaching of Jesus. Nashville 1931.
Brun, L., Zur Kompositionstechnik des Lukasevangeliums. (Symbolae Osloenses, Fasc. IX, s. 38 ff.) Oslo 1930.
——, Segen und Fluch im Urchristentum. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, Hist.-Filos. Klasse, No. 1.) Oslo 1932.
——, Lukas-Evangeliet. Oslo 1933.
——, Jakobs Brev. Oslo 1941.
——, Lov og Evangelium i det Nye Testamente. Oslo 1942.
Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition. (FRL, N. F., 12. H.) (2. Aufl.) Göttingen 1931.
Burney, C. F., The Poetry of our Lord. An examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ. Oxford 1925.
Burton, E. de Witt, Some Principles of Literary Criticism and their Application to the Synoptic Problem. Chicago 1904.
——, Some Phases of the Synoptic Problem. JBL, XXXI, 1911, s. 95—113.
Bussmann, W., Synoptische Studien. 1—3. Halle (Saale) 1925—1931.
——, Hat es nie eine schriftliche Logienquelle gegeben? ZNW, XXXI, 1932, s. 23 ff.
Butler, C., St. Luke's Debt to St. Matthew. HThR, XXXII, 1939, s. 237—308.
Boehmer, J., Die Erste Seligpreisung. JBL. 45, 1926, s. 298—304.
Cadbury, H., The Style and Literary Method of Luke. HThSt, VI, 1920.
——, The Greek and Jewish Traditions of writing History. (The Beginnings of Christianity, II, ed. by F. Jackson and K. Lake. London 1922. S. 7—29.)
——, The Tradition. (Beginnings, II, se ovan. S. 209—264.)
——, Commentary on the Preface of Luke. (Beginnings, II, se ovan. S. 489—510.)
——, The Making of Luke-Acts. London 1927.
Campenhausen, H., Frhr. von, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen 1936.
Carpenter, J. E., The first three Gospels. Their Origin and relations. London 1904.
Case, S. E., The Ethics of Jesus from Strauss to Barth. JR, XV, 1935, s. 389—399.

Caspari, W., Hebräische Spruchquelle des Matthäus und hellenistisch-phönikischer Schauplatz Jesu. ZNW, XXXI, 1932, 209—233.
Causse, A., Les »Pauvres» d'Israël (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses, 3.). Paris 1922.
Cerfaux, L., À propos des sources du troisième Évangile: Proto-Luc ou Proto-Matthieu? Ephemerides Theologicae Lovanienses, XII, 1935, s. 5—27.
Chaning-Pearce, M., The Ethics of a Kingdom not of this World. HJ, XXXIV, 1935—1936, s. 45—56.
Chapman, J., Matthew, Mark and Luke. A Study in the order and interrelation of the Synoptic Gospels. London 1937.
Clarke, W. K. L., New Testament problems. Essays, reviews, interpretations. London 1929.
Cone, O., Rich and Poor in the New Testament. New York 1902.
Creed, J. M., The Gospel according to St. Luke. London 1930.
Dalman, G., Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache I. (2. Aufl.) Leipzig 1930.
——, Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz. Leipzig 1922.
——, Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua (Zweiter Band zu »Die Worte Jesu I»). Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz. Leipzig 1929.
Deissmann, A., Das Urchristentum und die unteren Schichten. (2. Aufl.) Göttingen 1908.
——, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. (4. Aufl.) Tübingen 1923.
Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1919. (2. Aufl. 1933.)
——, Der Brief des Jakobus. (Meyer.) (7. Aufl.) Göttingen 1921.
——, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen 1925.
——, Das soziale Motiv im Neuen Testament. (Sonderdruck aus Kirche, Bekenntnis und Sozialethos = Aus Kirche und Welt, I.) Genève 1933.
Dobschütz, E. von, Paarung und Dreiung in der evangelischen Überlieferung. (Neutestamentliche Studien G. Heinrici dargebracht. UNT, 6. H., s. 92 ff.) Leipzig 1914.
——, Matthäus als Rabbi und Katechet. ZNW, XXVII, 1928, s. 338—348.

Easton, B. S., The Gospel according to St. Luke. A critical and exegetical Commentary. Edinburg 1926.
——, The Gospel before the Gospels. New York 1928.
——, Christ in the Gospels. New York 1930.
——, The Ethics of Jesus in the New Testament. The Anglican theological Review, XIV, 1932, s. 1—12.
Ewald, P., Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung. Eine akademische Vorlesung nebst Exkursen. Leipzig 1890.
Feine, P., Über das gegenseitige Verhältnis der Texte der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lukas. (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1885, s. 1—85.)
——, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte. Gotha 1891.
——, und Behm, J., Einleitung in das Neue Testament. (8. Aufl.) Leipzig 1936.
Fiebig, P., Die mündliche Überlieferung als Quelle der Synoptiker. (Neutestamentliche Studien G. Heinrici dargebracht. UNT, 6. H., s. 79—91.) Leipzig 1914.
Finkelstein, L., The Pharisees. The sociological background of their faith. Philadelphia 1938.
Fridrichsen, A., De nyere rekonstruktioner av Logiakilden (Q). NTT, 14, 1913, s. 193—244.
——, Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse. SvTKv, 9, 1933, s. 124—133.
Goguel, M., Introduction au Nouveau Testament I. Paris 1923.
Grant, F. C., The Economic background of the Gospels. London 1926.
——, The Growth of the Gospels. New York 1933.
Grobel, K., Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse. (FRL, N. F., 35. H.) Göttingen 1937.
Grundmann, W., Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen. (Studien zu Deutscher Theologie und Frömmigkeit, I.) Erfurt 1938.
——, Die Bergrede Jesu. (Se bibliografien!)
Grønbech, V., Jesus Menneskesønnen. København 1935.
Gulin, E., Die Freude im Neuen Testament. I. Teil. Jesus, Urgemeinde, Paulus. (Annales academiae scientiarum fennicae. Ser. B. Tom. XXVI, n:o 2.) Helsingfors 1932.
Gunkel, H., Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas. (Festgabe . . . A. von Harnack dargebracht, s. 43—60.) Tübingen 1921.

Harnack, A. von, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II.) Leipzig 1907.
Hauck, F., Das Evangelium des Lukas. (ThHKNT, III.) Leipzig 1934.
Haupt, W., Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung. Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synoptiker. Göttingen 1911.
Hawkins, J. C., Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem. (2nd Ed.) Oxford 1909.
Heikel, I. och Fridrichsen, A., Grekisk-Svensk Ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna. Uppsala 1934.
Hirsch, E., Frühgeschichte des Evangeliums. Erstes Buch: Das Werden des Markusevangeliums. Tübingen 1941.
——, Frühgeschichte des Evangeliums. Zweites Buch: Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus. Tübingen 1941.
Holtzmann, H. J., Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig 1863.
——, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. (3. Aufl.) Freiburg i. B. 1896.
——, Hand-Commentar zum Neuen Testament. I Bd., 1. Abt.: Die Synoptiker. (3. Aufl.) Tübingen u. Leipzig 1901.
Holtzmann, O., Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt, I, 1: Die synoptischen Evangelien, Apostelgeschichte. Giessen 1926.
Huck, A., Synopse der drei ersten Evangelien. (Unter Mitwirkung von H. Opitz völlig neu bearbeitet von H. Lietzmann.) (9. Aufl.) Tübingen 1936.
Jameson, H. G., The Origin of the Synoptic Gospels. Oxford 1922.
Jeremias, Joach., Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. I—II A, B: 1—2. Leipzig 1923—1937.
——, Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q. Se Soiron!
——, Rec. av Bussmanns Synoptische Studien. Theologisches Literaturblatt, 5, 1931, sp. 66—68.
Jeremias, Joh., Das Gebetsleben Jesu. ZNW, XXV, 1926, s. 123 ff.
——, Das Evangelium nach Lukas. Eine urchristliche Erklärung für die Gegenwart. Chemnitz 1930.
Johannessohn, M., Das biblische καὶ ἐγένετο. Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung, LIII, 1926, s. 161—212.
Joüon, P., L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire du Texte original Grec, compte tenu du substrat sémitique. (3. ed.) (Commentaire du Nouveau Testament: Verbum Salutis V.) Paris 1930.

Jülicher, A., Die Gleichnisreden Jesu. I—II. (2. Aufl.) Tübingen 1910.
——, Neue Linien in der Kritik der Evangelischen Überlieferung. Giessen 1926.
——, und Fascher, E., Einleitung in das Neue Testament. (7. Aufl.) Tübingen 1931.
Karner, F., Der Vergeltungsgedanke in der Ethik Jesu. Leipzig 1927.
Kattenbusch, F., Über Feindesliebe im Sinne des Christentums. StKr, 89, 1916, s. 1—70.
Kittel, G., Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3. F., 1. H.) Stuttgart 1926.
——, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. I—IV. Stuttgart 1933—1942.
Klausner, J., Jesus of Nazareth, His Time, His Life and His Teaching. Translated from the original Hebrew by H. Danby. London 1925. (2nd Ed. 1929, tysk övers. av W. Fischel, Berlin 1930, 2. Aufl. 1934.)
Klostermann, E., Das Lukasevangelium. (HNT.) (2. Aufl.) Tübingen 1929.
——, Das Markusevangelium. (HNT.) (2. Aufl.) Tübingen 1936.
——, Das Matthäusevangelium. (HNT.) (3. Aufl.) Tübingen 1938.
Lagrange, M. J., L'Évangile selon Saint Luc. (3. ed.) Paris 1927.
Larfeld, W., Die Neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit untersucht. Gütersloh 1925.
Loeb, I., La littérature des pauvres dans la Bible. Paris 1892.
Lohmeyer, E., Soziale Fragen im Urchristentum. (Wissenschaft und Bildung, 172.) Leipzig 1921.
——, Galiläa und Jerusalem. (FRL, N.F, 34. H.) Göttingen 1936.
Loisy, A., Les Évangiles synoptiques I. Ceffonds 1907.
——, L'Évangile selon Luc. Paris 1924.
Luce, H. K., The Gospel according to St. Luke. (The Cambridge Bible for Schools and Colleges.) Cambridge 1923.
Lummis, E. W., How Luke was written. Considerations affecting the Two-Document Theory, with special referens to the Phenomena of Order in the Non-Markan Matter common to Matthew and Luke. Cambridge 1915.
——, A case against »Q». HJ, XXIV, s. 755—765.
MacCown, C. C., The Beatitudes in the Light of Ancient Ideals. JBL, XLVI, 1927, s. 50—61.
——, The Genesis of the social Gospel. The Meaning of the Ideals of Jesus in the Light of their Antecedents. New York 1929.

Manson, W., The Gospel of Luke. (The Moffatt New Testament Commentary.) London 1930.
——, The teaching of Jesus. Studies of its form and content. Cambridge 1931.
Meinertz, M., Einleitung in das Neue Testament. (4. Aufl.) Paderborn 1933.
Michel, O., Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu. ZsystTh, IX, 1931, s. 47—54.
Moffatt, J., An introduction to the Literature of the New Testament. (3rd Ed.) Edinburg 1918.
Montefiore, C. G., The Synoptic Gospels. Edited with an Introduction and a Commentary. (2nd Ed.) I—II. London 1927. I bd II, s. 647—669, exkurs över »The Am-ha'ares» av I. Abrahams.
Mosbech, H., Evangelieliteraturens tilblivelse. København 1937.
Müller, G. H., Zur Synopse. Untersuchung zur Arbeitsweise des Lukas und Matthäus und ihren Quellen. (FRL, 11. H.) Göttingen 1908.
Narborough, F. D. V., The Synoptic Problem. (A New Commentary on Holy Scripture including the Apocrypha, ed. by Ch. Gore, H. Goudge and A. Guillaume.) London 1928.
Norden, E., Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renässance. I—II. Leipzig 1898.
——, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Berlin 1913.
Oldham, J. S., Studies in the Teaching of Jesus as Revealed in the Synoptic Gospels. London 1927.
Patton, G. S., Sources of the Synoptic Gospels. New York 1915.
Pernot, H., Pages choisies des Évangiles littéralement traduites de l'original et commentées à l'usage du public lettré. (Collection de l'institut Néo-Hellénique de l'université de Paris, fasc. 2 et 6.) Paris 1925, 1927.
——, Études sur la langue des Évangiles. (Collection etc., se ovan, fasc. 6.) Paris 1927.
Perry, A. M., An Evangelists Tabellae: Some Sections of Oral Tradition in Luke. JBL, XLVIII, 1929, s. 206—232.
——, A Judaeo-Christian Source in Luke. JBL, XLIX, 1930, s. 181—194.
Philippides, L. E., Die »goldene Regel» religionshistorisch untersucht. Leipzig 1929. (diss.)
Plummer, A., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke. (ICC.) (4th Ed.) Edinburg 1901.

Preisker, H., Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik. Breslau 1915.

——, Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums. Gütersloh 1933.

Ragg, L., St. Luke, with Introduction and Notes. (Westminster Commentaries.) London 1922.

Rengstorf, K. H., Das Evangelium nach Lukas. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 1. B., 3. Teilbändchen.) Göttingen 1927.

Riddle, D. W., The occasion of Luke-Acts. JR, X, 1930, s. 545—562.

——, The Martys. A Study in social control. Chicago 1931.

——, Die Verfolgungslogien in formgeschichtlicher und soziologischer Beleuchtung. ZNW, XXXIII, 1934, s. 271—275.

——, The Gospels: Their Origin and Growth. Chicago 1939.

Riesenfeld, H., Étude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ, surtout dans 1 Cor. 13. (Coniect. neotest., V, s. 1—27.) Uppsala 1941.

Robinson, B. W., The Sayings of Jesus: Their background and interpretation. London 1930.

Ropes, J. H., The Synoptic Gospels. Cambridge 1934.

Sattler, W., Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi. (Festgabe für A. Jülicher, s. 1—15.) Tübingen 1927.

Schick, E., Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine Kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode. (NtAbh, XVIII, 2. B., 3. H.) Münster 1940.

Schlatter, A., Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. Stuttgart 1929.

——, Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt. Stuttgart 1931.

——, Der Brief des Jakobus. Stuttgart 1932.

Schmid, J., Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien. (Biblische Studien, XXIII, 2/4 H.) Freiburg i. B. 1930.

——, Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt. (Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt, hrsg. von A. Wikenhauser und O. Kuss, 3. B.) Regensburg 1941.

Schmidt, K. L., Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Berlin 1919.

Schniewind, J., Das Evangelium nach Matthäus. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 1. B., 2. Teilbändchen.) Göttingen 1937.
——, Zur Synoptikerexegese. ThR, 2, 1930, s. 129—189.
Schweitzer, A., Geschichte der Leben-Jesuforschung. (2. Aufl.) Tübingen 1913. (Neudrucke 1921, 1926. 5. fotomek. Aufl. 1933.)
Smith, R., Fresh Light on the Synoptic Problem. Matthew a Lucan Source. HJ, X, 1911—1912, s. 614—625.
Schütz, R., Der Parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament. (FRL, N. F., 11. H.) Göttingen 1920.
Soiron, Th., Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literaturgeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. (NtAbh, VI, 4. H.) Münster 1916.
Soiron, Th., und Jeremias, Joach., Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle. ZNW, XIX, 1930, s. 145 ff.
Sparks, H. F., The Partiality of Luke for ›Three‹ and its bearing on the Original of Q. JThSt, XXXVII, 1936, s. 141—145.
Spitta, F., Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. (UNT, 1. H.) Leipzig 1912.
Stanton, V. H., The Gospels as Historical Documents. Part II. The Synoptic Gospels. Cambridge 1909.
Steinmann, A., Jesus und die soziale Frage. (Neubearb. Aufl.) Paderborn 1925.
Strack, H., und Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I—IV. München 1922—1928.
Streeter, B., The Four Gospels: A Study of Origins. London 1927.
——, Die Ur-Lukashypothese. StKr, 102, 1930, s. 332 ff.
Taylor, V., Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis. Oxford 1926.
Torm, F., Inledning til det Ny Testamente. (2. udg.). København 1931.
Torrey, C. C., The Four Gospels. London 1933.
Twisselmann, W., Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament. (BFChTh, 41. B., 1. H.) Gütersloh 1939.
Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie. 1. (2. Aufl.). Tübingen 1922.
Weiss, B., Zur Entstehungsgeschichte der drei synoptischen Evangelien. StKr, 1861, s. 29—100, 646—713.
——, Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen. Berlin 1872.
——, Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen. Halle 1876.
——, Die Evangelien des Markus und Lukas. (Meyer, 1. Abt., 2. Hälfte, 9. Aufl.) Göttingen 1901.

Weiss, B., Die Quellen des Lukasevangeliums. Berlin 1907.
——, Die Quellen der synoptischen Überlieferung. Leipzig 1908.
Weiss, J., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892. (2. Aufl. 1900.)
——, Die Evangelien der Markus und Lukas (Meyer, 1. Abt., 2. Häfte, 8. Aufl.). Göttingen 1892.
——, Das älteste Evangelium. Göttingen 1903.
——, Die drei älteren Evangelien. (Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, 2. Aufl.) Göttingen 1907. (3. Aufl. 1917.)
——, Das Urchristentum. Göttingen 1917.
——, Der erste Korintierbrief. (Meyer, 5. Abt., 10. Aufl.) Göttingen 1925.
Weizsäcker, C., Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Stuttgart 1864.
——, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. (2. Aufl.) Freiburg i. B. 1892.
Wellhagen, J., Anden och Riket. Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien. (Nytestamentliga avhandlingar, utg. av A. Fridrichsen.) Uppsala 1941.
Wellhausen, J., Das Evangelium Marci. Berlin 1903. (2. Aufl. 1909.)
——, Das Evangelium Matthaei. Berlin 1904. (2. Aufl. 1914.)
——, Das Evangelium Lucae. Berlin 1904.
——, Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin 1907. (2. Aufl. 1911.)
Wendland, H. D., Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem. Gütersloh 1931.
Wendling, E., Ur-Markus. Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu. Tübingen 1905.
Wernle, P., Die synoptische Frage. Leipzig-Tübingen 1899.
Wetstein, J. J., Novum Testamentum Graecum. I. Amsterdam 1751.
Wetter, G. P:son, Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums. (UNT, 5. H.) Leipzig 1913.
Wifstrand, A., Lukas och den grekiska klassicismen. SvEÅ, V, 1940, s. 139—151.
——, Lukas och Septuaginta. SvTKv, 16, 1940, s. 243—262.
Violet, B., Zum rechten Verständnis der Nazaret-Perikope Lc 4, 16—30. ZNW, XXXVII, 1938, s. 251—271.
Vogel, Th., Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil. (2. Aufl.) Leipzig 1899.
Vogels, H., Synoptische Studien zur Bergpredigt. (Se bibliografien!)

Wolff, H. W., Jesaja 53 im Urchristentum. Die Geschichte der Prophetie »Siehe, es siegt mein Knecht» bis zu Justin. Bethel bei Bielefeld 1942.
Zahn, Th., Das Evangelium des Lukas. (1. u. 2. Aufl.) (Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Th. Zahn.) Leipzig 1913.
Zolli, I., Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico. Udine 1938.

II.

Bibliografi

upptagande huvudsakligen de sista decenniernas arbeten om och bidrag till Bergspredikan.

Adeney, W., Sermon on the Mount. DCG, II, 1908, s. 607—612.

Ahlberg, Adolf, Bergspredikans etik. (2 uppl.) Stockholm 1930. 200 s.

Asmussen, H., Die Bergpredigt. Eine Auslegung von Matth. Kap. 5—7. (Wege in die Bibel, 1.) Göttingen 1939. 71 s.

Bacon, B. W., The Sermon on the Mount. New York 1902. XIII + 262 s.

——, Jesus and the Law. JBL, 47, 1928, s. 203—231.

——, The Blessing of the Peacemakers. ExpT, 41, 1929—1930, s. 48—50.

Bassi, D., L'etica cristiana nel »Discorso della Montagna». Firenze 1934. VIII + 213 s.

Baumgarten, O., Bergpredigt und Kultur der Gegenwart. (Praktische Bibelerklärung, 10/12.) Tübingen 1921. 119 s.

Beijer, E., Till Bergspredikans etik. En litteraturöversikt. SvEÅ, II, 1937, s. 200—226.

——, Gudsrikets rättfärdighet. Några randanmärkningar till Bergspredikans förståelse. SvTKv, 18, 1942, s. 89—111.

Bertram, G., Bergpredigt und Kultur. Zeitschrift für d. evangelische Religionsunterricht, 43, 1932, s. 333—345.

Beyer, H. W., Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung. München 1935. 32 s.

Bornhäuser, K., Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung. (2. Aufl.) (BFChTh, 2, 7. Bd.) Gütersloh 1927. VIII + 229 s. Sv. övers. av C. Sandegren. Stockholm 1930. 245 (2) s.

——, Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament. (BFChTh, 38, 3. H.) Gütersloh 1936. 87 s.

Branscomb, B. H., Jesus and the Law of Moses. New York 1930. 296 s.

Brouwer, A. M., De Bergrede. Zeist 1930. VII + 388 s.

Brun, L., Jesu Evangelium. (2. utg.) Oslo 1926, s. 11—12. 209. 358 ff. 446.
Bultmann, R., Jesus. Berlin 1926.
——, Die Bergpredigt Jesu and das Recht des Staates. Forschungen und Fortschritte, 12, 1936. 101 s.
Bultmann, R., Schlier, H., Christus des Gesetzes Ende. Theologische Aufsätze. München 1940. 68 s.
Büchler, A., St. Matthew VI 1—6 and other allied passages. JThSt, X, 1909, s. 266—270.
Boehmer, J., Die Bergpredigt. Neu verdeutscht und kurz erläutert für das Bedürfnis der Gegenwart. Wernigerode 1926. 104 s.
Chambers, O., Studies in the Sermon on the Mount. London 1932. 111 s.
Chappel, C. G., The Sermon on the Mount. London 1930. 227 s.
Connor, J., Mt 5, 18. ExpT, XXXIII, 1927, s. 469.
De Hartog, A. H., De Bergrede. Overdenkingen en Overwegingen. Amsterdam 1936. 180 s.
Dibelius, F., Zwei Worte Jesu. ZNW, XI, 1910, s. 188 ff.
Dibelius, M., The Sermon on the Mount. New York 1940. VI + 148 s.
Duhm, A., Paradoxe Jesuworte in der Bergpredigt. Leipzig 1927. VIII + 152 s.
Dupont-Sommer, A., Note archéologique sur le proverb évangélique: mettre la lampe sous le boisseau. (Mélanges syriens offerts à R. Dussaud, 2, s. 789—794.) Paris 1939.
Feine, P., Über das gegenseitige Verhältnis der Texte der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lucas. Jahrbücher für protestantische Theologie, 1885, s. 1—85.
Fiebig, P., ἀγγαρεύω. ZNW, XVIII, 1917, s. 64—72.
——, Jesu Worte über die Feindesliebe im Zusammenhang mit den wichtigsten rabbinischen Parallelen erläutert. StKr, 91. Jahrg., 1918, s. 30 ff.
——, Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zu ihrem Verständnis. (FRL N. F. H. 20.) Göttingen 1924. 239 s.
——, Der Sinn der Bergpredigt. ZsystTh, 7, 1929—1930, s. 497—515.
Findlay, J. A., The realism of Jesus. A paraphrase and exposition of the Sermon on the Mount. London 1922. 272 s.
Friedländer, G., The Jewish Sources of The Sermon on the Mount. London 1911. 301 s.
Fridrichsen, A., »Accomplir toute justice». Revue d'Histoire et de Philos. religieuses, 1927, s. 245 ff.
——, Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse. SvTKv, 9, 1933, s. 124—133.

Fridrichsen, A., Till frågan »Jesus och lagen». Ny kyrklig tidskrift, 5—6, 1941, s. 137—140.
Govett, R., The Sermon on the Mount expounded. London 1934. X + 376 s.
Grundmann, W., Die Bergrede Jesu. Die Frage der ältesten Gestalt und des ursprünglichen Sinnes der Bergrede Jesu. (Schriften zur Nationalkirche 10.) Jena 1939.
Gspann, J. C., Die Erfüllung des alten Gesetzes durch Christus. Wissenschaft und Glauben, 25, 1928—1929, s. 449—459.
Gulin, E., Eräitä uudempia vuorisaarnatutkimuksia. (= Nyare undersökningar över Bergspredikan.) Teologinen Aikauskirja-Teologisk Tidskrift, 1930, s. 157—176.
——, Miten Jeesuksen vuorisaarnan etiikka on ymmärettävä? (= Hur skall Jesu etik i Bergspredikan uppfattas?) Voipio-Auvinen, Uskonto ja koulukasvatus, s. 14—32. Porvoo 1932.
Gyllenberg, R., Religion und Ethik in der Bergpredigt. ZsystTh, 13, 1936—1937, s. 682—705.
Heinrici, G., Die Bergpredigt (Matt. 5—7. Luk. 6, 20—49) quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht. (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, II.) Leipzig 1900. II + 81 s.
——, Die Bergpredigt (Matt. 5—7. Luk. 6, 20—49) begriffsgeschichtlich untersucht. (Beiträge etc. Se ovan. III.) Leipzig 1905. II + 98 s.
Heinzelmann, G., Das richtige Verständnis der Bergpredigt. StKr, 108, 1937—1938, s. 458—471.
Hempel, J., Der synoptische Jesus und das Alte Testament. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1938, s. 7 ff.
Hirsch, E., Die Bergpredigt. Deutsches Volkstum, 20, s. 820—826. Berlin 1938.
Huber, H., Die Bergpredigt. Eine exegetische Studie. Göttingen 1932. I + 166 s.
Jeremias, Joach., Lass allda deine Habe. (Mt 5, 23 f.) ZNW, XXXVI, 1937, s. 150.
——, Die Lampe unter dem Scheffel. ZNW, XXXIX, 1940, s. 237—240.
King, G. B., A Further Note on the Mote and the Beam (Mt. 7, 3—5; Lc. 6, 41—42). HthR, 26, 1933, s. 73—76.
Kittel, G., Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums. ZsystTh, 2, 1924—1925, s. 555—594.
——, Die Probleme des palästinischen Judentums und das Urchristentum. Stuttgart 1926. S. 120 ff.

Knowles, H. J., Sermon on the Mount. London 1935. 104 s.
Kühn, P., Das Problem der Bergpredigt. NKZ, 1914, s. 227—268.
Köhler, K., Die ursprüngliche Form der Seligpreisungen. StKr, 91, 1918, s. 157—192.
——, Zu Mt 5, 22. ZNW, XIX, 1920, s. 91—95.
Lanwer, B., Jesu Stellung zum Gesetz (Mt 5, 17—48) auf dem Hintergrund des Alten Testaments und Spätjudentums. Münster 1933. 70 s.
——, Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des Alten Testaments und Spätjudentums. Hiltrup 1934. XII + 243 s. (diss.).
——, Der Gegensatz der Ethik Jesu zur Ethik der Rabbinen am Beispiel der goldenen Regel (Mt 7, 12) aufgezeigt. Theologie und Glaube, 26, 1934, s. 478—482.
Lebreton, J., Le discours sur la montagne et les béatitudes. Revue pratique d'apologétique, 28, 1919, s. 321—343.
Lindblom, J., Jesu bergspredikan. (Religionsvetenskapliga skrifter, 12.) Stockholm 1927. 120 s.
Lindsay, A. D., The Moral Teaching of Jesus. London 1937. 186 s.
Lohmeyer, E., Von Baum und Frucht. (Mt 3: 10 etc.) ZsystTh, 9, 1931, s. 377—397.
Lyttelton, E., Studies in the Sermon on the Mount. London 1905. 261 s.
MacAfee, C. B., Studies in the Sermon on the Mount. New York 1910. 208 s.
Macchioro, V., The meaning of the First Beatitude. JR, 12, 1932, s. 40—49.
Marriott, H., The Sermon on the Mount. London 1925. 274 s.
Meinertz, M., Zur Ethik der Bergpredigt. (Aus Ethik und Leben. Festschrift für Joseph Mausbach, Münster 1931, s. 21—32.)
Moffatt, J., The Beatitude of the Loyal and Openminded. ExpT, 48, 1936—1937, s. 412—414.
Müller, D. H., Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie. (Biblische Studien V.) Wien 1908. 94 s.
Müller, H. M., Macht und Glaube. München 1933. S. 349 ff.
Müller, Johs., Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt. (6. Aufl.) München 1920. VIII + 346 s. Övers. till svenska av A. Collan: »Bergspredikan tolkad för vår tid». Helsingfors 1922.
Nägelsbach, F., Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt. Eine exegetische Untersuchung. (BFChTh, 20. Jahrg., 5. H.) Gütersloh 1916. 55 s.

Nägelsbach, F., Die hohen Forderungen der Bergpredigt. Matth. 5: 33—42. NKZ, 1919, s. 510—532.
——, Die Einheit der Bergpredigt. NKZ, 1928, s. 47—76.
Perry, A., The Framework of the Sermon on the Mount. JBL, LIV, 1935, s. 103—115.
Peterson, E., Bergpredigt, I, Biblisch. RGG, I, sp. 907—910.
Pfister, B., Die Bergpredigt ausgelegt. Bern 1929. 350 s.
Pieper, K., Die Stellung Jesu zu den religiösen Urkunden seines Volkes. (Neutestamentliche Untersuchungen, s. 1—45.) Paderborn 1939.
Preisker, H., Die Art und Tragweite der Lebenslehre Jesu. StKr, 92, 1919, s. 1—45.
Proost, K. F., De Bergrede, hare herkomst en strekking. Amsterdam 1914. IX + 158 s. (diss.).
Reid, J., The Sermon on the Mount. Judgment of Others (Mt 7: 1—5). ExpT, 39, 1927—1928, s. 486—490.
Resewski, J., Die Makarismen bei Matthäus und Lukas, ihr Verhältnis zueinander und ihr historischer Hintergrund. (Studia Theologica, I, s. 157—169.) Riga 1935.
Ridderbos, H. N., De strekking der Bergrede naar Mattheüs. Kampen 1936. 277 s.
Robinson, A. W., Studies in the teaching of the Sermon on the Mount. London 1922. 105 s.
Runestam, A., Bergspredikans etiska problem. SvTKv, 1926, s. 107—124. Jfr ZsystTh, 4, 1927, s. 555—572.
Schlatter, A., Die Gabe des Christus. Eine Auslegung der Bergpredigt. Velbert 1928. 44 s.
Schlingensiepen, H., Die Auslegung der Bergpredigt bei Calvin. Bonn 1927. 28 s. (diss.).
Schmid, J., Bergpredigt. Lexikon für Theologie und Kirche (2. Aufl.), II, sp. 186—189.
Schmitz, O., Thurneysens christologische Deutung der Bergpredigt. (Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel, IX, s. 17—36.) Bethel bei Bielefeld 1938.
Schneider, Joh., Der Sinn der Bergpredigt. Von der Grundordnung christlichen Lebens. (Aus der Welt der Bibel, 12. Bd.) Berlin 1935. 46 s.
Schullerus, A., Die Bergrede in Predigt und Unterricht. (Praktisch-theologische Handbibliothek, 22. Bd.) Göttingen 1918. 219 s.
Scott, A. B., Christ the Wisdom of Man. A Study of Jesus as an Ethical Teacher. London 1928. XVIII + 433 s.

Scott, E. F., The Originality of Jesus' Ethical Teaching. JBL, 48, 1929, s. 109—115.
Scotti, P., Le Beatitudini della Bibbia raccolte ed illustrate. Torino 1931. 378 s.
Seeberg, R., Zur Ethik der Bergpredigt. (Schriften des Instituts für Socialethik und Wissenschaft der Inneren Mission an der Universität Berlin, H. 4.) Leipzig 1934. 84 s.
Soiron, Th., Die Bergpredigt Jesu. Freiburg im Breisgau 1941. VIII + 480 s.
Stange, K., Zur Ethik der Bergpredigt. ZsystTh, 2, 1925, s. 37—74.
Steinmann, A., Die Bergpredigt. Kritische Bemerkungen zu einer neuen Auslegung. (Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1925.) 26 s.
Stoll, R., The Sermon on the Mount. Ecclesiastical Review, 104, 1941, s. 193—209. 301—318. 395—411.
Stubdal, Å., Forholdet mellem eskatologi och etikk i Jesu forkynnelse. NTT, 40, 1939, s. 30—58. 93—111. 182—204.
Söderblom, N., Jesu bärgspredikan och vår tid. En undersökning. Stockholm 1899. 192 s.
——, Jesu Bergspredikan förklarad. Stockholm 1921. I + 109 s.
——, Jesu bergspredikan och vår tid. (Tal och skrifter, VI.) Malmö 1930. 254 s.
Tenneson, A., Ne jugez pas. Revue d'Ascétique et de Mystique, 9, 1928, s. 225—52.
Thomson, D. G., De bergrede: uitleg en consequenties van het Evangelie. Rijswijk 1938. 198 s.
Thurneysen, E., Die Bergpredigt. (Theologische Existenz heute, 46.) München 1936. 54 s.
Traub, F., Das Problem der Bergpredigt. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 17, 1936, s. 193—218.
Weber, H., Die Bergpredigt. Gütersloh 1939. 178 s.
Weinel, H., Die Bergpredigt. (Aus Natur und Geisteswelt, 710.) Berlin 1920. 116 s.
Weismann, J., Mt 5, 39. ZNW, XIV, 1913, s. 175—176.
Ventro, F., Il sermone sulla montagna e le parabole commentate per le scuole medie. Catania 1926. 126 s.
Westman, S., Jesu Bergspredikan. Göteborg 1925. 82 s.
Wetter, G. P-son, Den litterära karaktären av Jesu »Bergspredikans» första del (Mt 5: 17—48). (Till ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag, s. 449—467.) Uppsala 1926.
Windisch, H., Friedensbringer-Gottessöhne. ZNW, XXIV, 1925, s. 240—260.

Windisch, H., Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese. (2. Aufl.) (BFChTh, 2. R., 7. Bd.) Leipzig 1937.
Vogels, H., Synoptische Studien zur Bergpredigt. Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, I, s. 123—136. Düsseldorf 1924.
Votaw, C. W., Sermon on the Mount. Extra vol. av A Dictionary of the Bible, ed. by J. Hastings. Edinburg 1904. S. 1—45.
Wünsch, G., Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt. Tübingen 1920. IV + 228 s.
Zoller, I., Il discorso sulla montagna e la letteratura biblicorabbinica. Ricerche Relig. 7, 1931, s. 497—517.
Öhrn, A., Er bergprekenen evangelium? Oslo 1939. 101 s. Sv. övers. av Y. Lindblom. Stockholm 1939.

För övrigt hänvisas till behandlingen av de olika stickorden och begreppen i Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel.

Förteckning över anförda bibelställen.

Gamla Testamentet.

	Sid.		Sid.
Gen. 13: 10	31	1 Krön. 21: 16 ff.	31
Num. 6: 26	31	Psalt. 1:	32
2 Sam. 18: 24	31	Jes. 53:	38

Nya Testamentet.

Mt

4: 12 10
4: 12—16 22
4: 17 22
4: 18—22 22
4: 23—25 22
5: 7, 33, 57
5: —7: 1, 23
5: 3, 6 . . . . . 1, 87
5: 4 . . . . . 41—42
5: 11 . . . . 38, 42, 45
5: 15 11
5: 38 27
5: 38—42 29
5: 39—40 28
5: 39 46
5: 41 28
5: 42 . . . . . 28, 48
5: 43 27
5: 43—48 29
5: 44 . . 27, 28, 46, 47
5: 45 . . . . . 28, 54
5: 46 . . . . . 28, 50
5: 46—47 52
5: 47 28
5: 48 . . . . . 28, 57
6: 28, 29
6: 1 28
6: 12 60
7: 72
7: 1 . . . 28, 57, 58, 60
7: 2 . . . . . 28, 63
7: 3—5 69
7: 6—23 29
7: 12 . . . . 28, 29, 49
7: 16 . . . . . 29, 72
7: 16—18 . . . . 29, 72
7: 17 f. 72
7: 20 72
7: 21 ff. 29, 76
7: 24 78
10: 24 f. . . . 29, 67, 68
10: 25 68
10: 37 45
11: 16 13
12: 72
12: 33 72
12: 33—35 29
12: 33, 35 71
12: 35 . . . . . 29, 74
13: 15 14
15: 14 . . . . . 28, 66
18: 69
21: 1 11
26: 64 11
28: 20 23

Mk

1: 16 10
1: 21—3: 6 23
3: 10 14
3: 13—19 23
3: 14 . . . . . 13 f.
4: 21 11
4: 24 63
5: 30 19
6: 5 19
9: 39 19
10: 30 14
11: 1 11

Lk

1: 1 4
1: 4 82
1: 10 14
1: 32 54
1: 35 54
1: 55 14
1: 72 14
1: 76 54
2: 10—11 21
2: 25 15
3: 21 . . . . . 13, 18
4: 16 ff. 23
4: 17—21 22
4: 18 21
4: 18—22 90
4: 25 95
5: 15 14
5: 17 19
5: 34 14
5: 36 15
7: 5 20
7: 33 14
7: 34 14
7: 44 63
8: 23
8: 1—3 23
8: 16 11
8: 28 54
8: 46 19
9: 18 13
9: 18 f. 19
9: 28 13
9: 46—48 93
10: 9 90
10: 11 90
10: 12 40
10: 27 92
10: 30—35 20
10: 33 92
10: 37 92
11: 1 13
11: 1 f. 19
11: 2 15
11: 11—13 55
11: 27 14
11: 33 11
11: 41 20
11: 46 14
12: 18
12: 5 16
12: 8 42
12: 16 15
12: 21 87
12: 35—36 14
12: 49 22
13: 6 15
13: 25 14
13: 26 14
13: 28 14
14: 7 15
14: 12—14 20
14: 25—35 37
14: 26 . . . . . 16, 45
14: 26—35 21
14: 27 22
14: 28—32 21
15: 1 14
15: 3 15
15: 22 63
16: 23 14
16: 25 . . . . . 14, 42
17: 1—4 93
17: 3 93
17: 20 91
17: 31 40
18: 1 15
18: 9 15
18: 13 31
19: 1—10 21
19: 11 15
19: 29 11
20: 9 15
21: 9 15
21: 16 14
21: 17 38
21: 19 14
21: 29 15
21: 34 40
21: 38 14
22: 10 19
22: 14 19
22: 24—26 93
22: 45 13
22: 69 11
23: 7 13
23: 34 18
23: 27 14
23: 46 18
24: 10 19
24: 18 13
24: 50 14

Joh.

15: 18 f. 38
17: 1 31
17: 14 38

Apg.

1: 15 13
1: 24 19
2: 44—46 20
3: 13 14
3: 24 13
3: 25 14
5: 30 14
5: 36 13
6: 1 13
7: 11 14
7: 12 14
7: 15 14
7: 38 14
7: 44 14
7: 45 14

7:48 54
7:51 14
7:52 14
7:56 39
9:36 20
10:2 20
13:17 14
15:10 14
16:17 54
20:35 . . . . . 20, 61
21:36 14
26:6 14
27:39 13
28:25 14

Rom.

2:1 . . . . . 59, 66
2:19 66

1 Kor.

13: 57

Fil.

2:1 57

Kol.

3:12 57
3:14 57

1 Petr.

3:16 45
2:19—20 52

Jak.

1:9—11 88
2:1—9 88
4:13—5:6 89
5:11 57

Av denna serie har förut utkommit:

I. WELLHAGEN, JULIUS. *Anden och Riket.* Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien. 1941. Kr. 4:50.

I BOKHANDELN

Adolf Ahlberg:

Bergspredikans etik. 2:a uppl. Kr. 2: 25.

Emil Berglund:

Evangelium enligt Lukas. 2 uppl. Kr. 1: 50.

Gert Borgenstierna:

Om Kristi person och verk. Lärostrider i uppsvensk teologi under 1850—1870-talen. Kr. 6: —.

Erling Eidem:

De nytestamentliga skrifternas innehåll. En schematisk översikt jämte synoptisk tabell. 2:a uppl. Häft. 2: 75, inb. 4: —.

Olle Herrlin

Sensus communis. En studie till problemet om förnuft och känsla i gustavianskt religionstänkande. Kr. 7: —.

Julius Wellhagen:

Anden och riket. Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien. Kr. 4: 50.

SVENSKA KYRKANS
DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

PRIS KR. 3: —

Uppsala 1943. Almqvist & Wiksells Boktryckeri A.-B. 43145